C 7 500 E

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

Herausgegeben von Wolfgang Böhme · Otto Gründler · Friedrich Langenfaß
Eberhard Müller · Rudolf Alexander Schröder · Reinold von Thadden-Trieglaff

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
GTU LIBRARY
1962

AUS DEM INHALT

WOLFGANG HÖPKER Ist unser Staat wetterfest?
ULRICH MANN Wofür kämpft der Soldat?
KLAUS DOCKHORN Das protestantische Selbstverständnis der Kirche von England
GABRIELE WOHMANN Auf der Seite von Zolle
FRITZ LEIST Die Liebe lernen

PACIFIC LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

7

XXXI. JAHRGANG · JULI 1960

JUL 28 1960

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Wolfgang Höpker: Ist unser Staat wetterfest? 433
Ulrich Mann: Ich bin das Brot des Lebens 441
Ulrich Mann: Wofür kämpft der Soldat? 442
Klaus Dockhorn: Das protestantische Selbstverständnis der Kirche von England 451
Gabriele Wohmann: Auf der Seite von Zolle. Erzählung 462
Ossip Mandelstamm: Gedichte 467

Kommentare

Fritz Leist: Die Liebe lernen 469

Stimmen von draußen

Rote Herrschaft im Baltikum 476
Lenin und die Koexistenz 478
„Laßt die Schriftsteller frei sein" 480

Bücher

Drei Kriegsromane 481
Kurze Konjunktur für „Nymphchen" 484
Lyrik dieser Zeit 486
Heroismus, Humanität und Tragik 487
Hintergründe des 20. Juli 489
Das Sprachproblem in Theologie und Kirche 490
Der Bilhauer Jürgen Weber 492

Berichte 493

Randbemerkungen

Gruß an Friedrich Langenfaß 496
Raum im Strom der Bewegung 497
Neoafrikanische Kultur 499
Kritik des Herzens 502
Zwiesprache 503

Bildbeilagen

Oskar Kokoschka: Montana 1947 464
D. Friedrich Langenfaß 496
St. Markuskirche in München. Blick in den Chor 497

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 13, Tengstraße 8 Vr, Fernruf 37 12 31
Dr. Wolfgang Böhme, Boll über Göppingen/Württemberg, Herrschaftsstraße 23, Fernruf Amt Boll 266

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827, Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE
31. JAHRGANG/HEFT 7 JULI 1960

Ist unser Staat wetterfest?

Die Not mit dem Notstandsrecht

Bonn ist nicht Weimar, ganz gewiß nicht. Man kann jenem klugen Publizisten nur zustimmen, der einem vor einigen Jahren erschienenen Buch über Weg und Werden der Bundesrepublik den Titel „Bonn ist nicht Weimar" gab. So sehr sich auch manche Ansatzpunkte zu gleichen scheinen und man verführt ist, Parallelen zwischen der deutschen Entwicklung nach dem ersten und dem zweiten Weltkrieg zu ziehen, so verschieden sind doch zugleich wieder die Weimarer und die Bonner Republik strukturiert. Weder das Verhältnis der Bundesrepublik zum Westen noch zum Osten läßt Analogieschlüsse mit den zwanziger Jahren zu. Aber auch innenpolitisch liegen die Dinge diesmal sehr anders. Die Stabilität des Bonner Regierungssystems, das Fehlen radikaler Flügelparteien, die Reserveposition einer Opposition, die bei all ihrer oft gereizten Kritik die Demokratie doch bejaht und zum demokratischen Staat hält, eine Wohlstandsatmosphäre, wie man sie zuvor nie gekannt und geahnt hat — nein, Bonn ist nicht Weimar, und es erscheint müßig, die Schatten der Vergangenheit heraufzubeschwören.

Die Sorge, die uns heute drückt, die Hypothek, die auf der zweiten Republik liegt, ist anderer Art als die Krisensituation des Weimarer Staates mit seiner von rechts und links angefachten Untergangsstimmung (die dann auch über die totale Diktatur zur totalen Katastrophe führte). Das beklemmende Gefühl, das uns der Stabilität unseres bundesrepublikanischen Staatswesens nicht froh werden läßt, erwächst auf dem Elend der deutschen Teilung, das wieder nur ein, wenn auch ein besonders grelles Symptom der im Osten geballten Weltgefahr ist.

Im Hintergrund quält die Trennung, nagt der Schmerz über das Los der gepeinigten 17 Millionen, lastet die Sorge, daß, wenn wir nicht wachsam sind, das gleiche Unheil auch über die 55 Millionen der Bundesrepublik kommt. Und doch sind wir erstaunlich vordergründig, von einer verblüffenden Sorglosigkeit, was entscheidende Elemente unseres Staatsgefüges angeht. Wir wollen hier nicht von den psychologischen Gefahren des Wohlstands sprechen, von der moralischen Krise, die mit der Prosperität einhergeht. Es soll allein von der großen

Lücke des Grundgesetzes die Rede sein: von dem Defekt unserer Verfassung, der darin besteht, daß sie einen Notstand nicht kennt. Die Wohlstandsdemokratie gibt sich den Anschein, als sei ihr der Zustand der Schönwetter-Demokratie gleichsam naturgesetzlich verbürgt.

Aber diese Idylle kann trügerisch sein — die Wirklichkeit richtet sich nicht immer nach der Verfassung. Und eben hier beginnt der an sich richtige Satz „Bonn ist nicht Weimar" bedenklich zu werden, indem er uns in ein falsches Sicherheitsgefühl hineinwiegt. Er verleitet zu dem Schluß, daß Bonn eine ungleich größere Standfestigkeit als Weimar besitze und deshalb der Zurüstung auf außergewöhnliche Zeiten entraten könne. Er trägt dazu bei, den Druck aus dem Osten weniger ernst zu nehmen, den Prozeß der Infiltration zu bagatellisieren, der mit der offensiven Drohung einhergeht und auf bürgerkriegsähnliche Zustände tendiert, die die Grenze zwischen äußerer und innerer Bedrohung des westdeutschen Staates verschwimmen lassen.

Das Trauma des Artikels 48

Erst im elften Jahr ihrer Geschichte ist die Bundesrepublik daran gegangen, einen Zusatzartikel über den „Ausnahmezustand" in ihre Verfassung einzufügen. Und auch dann ist dies noch immer ein Verfahren im Schneckengang, das gegen immer neue Barrieren, Bedenken, Einwände ankämpfen muß — als lebten wir auf einer Insel der Seligen und seien gegen Unruhen und Notstände ein für allemal gefeit.

Die Worte Notstand und Notstandsgesetzgebung lösen, kein Zweifel, ein unbehagliches Gefühl aus. Man denkt an Maßnahmen, die den Rechtsstaat außer Kurs setzen, unkontrollierbare Gewalten herauslocken — kurzum an eine abschüssige Ebene, hinter der die Diktatur lauert. Zu diesem tiefsitzenden Mißtrauen tragen entscheidend die Erfahrungen mit dem Notstandsparagraphen der Weimarer Verfassung bei. Fast läßt sich sagen, daß der Artikel 48 ein deutsches Trauma ist, von dem man wünscht, daß daran nicht mehr gerührt wird.

An diesem Gefühl der Abwehr ändert offenbar wenig, daß sich bei Nähe besehen die Meinung, der Artikel 48 trage eine Hauptschuld am Untergang der Weimarer Republik, als eine Legende erweist. Hätte Ebert nicht diesen Notstandsparagraphen gehabt, so wäre er der inneren Unruhen der ersten Weimarer Jahre schwerlich Herr geworden. Unter dem Druck des französischen Ruhreinfalls, der Inflation, der Putsch- und Aufstandsversuche von links wie von rechts herrschte bis Ende 1923 ein Zustand, der jederzeit in Bürgerkrieg und den Zerfall des Reiches übergehen konnte. Die Demokratie wäre vielleicht schon damals untergegangen, hätte nicht Ebert das Instrument außerordentlicher Vollmachten gehabt. Und Hindenburg griff zur Notverordnung, weil der Reichstag arbeitsunfähig zu werden und unter der Obstruktion von rechts und von links sich selbst zu entmachten begann. Daß dann mit Artikel 48 — vom Verfassungsbruch der Papen-Regierung bis zu Brachts Zwickelerlaß — ein kläglicher Mißbrauch getrieben wurde und daß schließlich sich Hitler dieses Instruments bemächtigte, um den Terror zu legalisieren, liegt auf einer anderen Ebene. Viel eher fragt sich, ob die Weimarer Republik nicht weit früher in ein Gewaltregime abgeglitten wäre, hätten nicht durch Artikel 48 dem

Reichspräsidenten Ausnahmebefugnisse zugestanden.

Was in der Bismarckschen Reichsverfassung und in der Weimarer Verfassung enthalten war, was heute alle demokratischen Staaten in Rechnung gestellt haben, eben Vorkehrungen für den Fall eines Notstandes — das ist im Bonner Grundgesetz nur dürftig und unzulänglich geregelt. Den Vätern des Grundgesetzes, den Männern des Parlamentarischen Rates, saß nicht nur das Schreckgespenst des Artikels 48 im Nacken. Sie fühlten sich unter der Glocke des Besatzungsrechts und neigten der Ansicht zu, daß der Schutz Deutschlands in widrigen Zeiten ohnehin nicht seine eigene Sache sei, sondern den Westmächten zufallen würde. Man fühlte sich aus der Geschichte entlassen. Immerhin, auch im Parlamentarischen Rat hatte man Anläufe auf einen Notstandsartikel genommen, dann aber, in Furcht vor der eigenen Courage, das Thema wieder fallengelassen. Fast kann man dem Grundgesetz den Charakter einer Antiverfassung zuweisen, so stark ist es an der Vergangenheit orientiert, so sehr waren die Verfassungsväter von der Sorge beherrscht, Fehler von gestern um jeden Preis zu vermeiden (wobei sie in ihrer „Reflexhaltung" weniger die Vergangenheit als solche im Auge hatten als vielmehr bestimmten Legenden verhaftet waren).

Die ersten zehn Jahre der Bonner Republik schienen diese Unbesorgtheit in Dingen Notstand zu rechtfertigen. Das Grundgesetz hat sich unter den gleichsam normalen Verhältnissen dieses ersten Dezenniums bewährt. Der Wohlstand wuchs, der Himmel über den Gefilden Westdeutschlands blieb blau. Aber diese Idylle kann, wie gesagt, trügerisch sein. Im Blick auf die deutsche Teilung, im Blick auf die Infiltration durch das Ulbricht-Regime, im Blick auf das kommunistische Konzept der begrenzten, lokalen Konflikte könnte sich zwischen Rhein und Oder so etwas wie eine Bürgerkriegssituation einspielen. Das schöne Wetter kann rascher in Gewitterstimmung umschlagen, als es die bundesdeutsche Wohlstandsatmosphäre wahrhaben möchte. Wenn ein Notstandsfall einmal da ist, dann ist es zu spät, noch mit klarem Kopf eine Ausnahmegesetzgebung zu entwerfen. Das würde nur eine schlechte Improvisation sein, die das Chaos provoziert oder dem Mißbrauch durch ungezügelte Gewalten Tor und Tür öffnet.

Der Kerngedanke einer Notstandsgesetzgebung ist ja eben der, einem Mißbrauch vorzubeugen, auch schwierige Situationen mit demokratischen Mitteln zu meistern. Es geht um den Vorrang des Rechtsstaates, der rechtlichen Verfassung im staatlichen Leben. Es geht darum, den durch das Grundgesetz geordneten öffentlichen Gesamtzustand auch in Notzeiten und über die Zeiten der Not hinweg zu erhalten. Das Staatsnotstandsrecht gehört zu den legitimen Aufgaben des Rechtsstaates. Gerade die Opposition sollte daran interessiert sein, daß auch im Ernstfall die Regierung nicht unbeschränkte, uferlose Vollmachten für sich in Anspruch nehmen kann, sondern an die Verfassung gebunden bleibt. Gerade in den Reihen der SPD sollte man einsehen, daß der gegenwärtige, weithin „vertragslose" Zustand größere Gefahren in sich birgt als ein in ruhigen Zeiten beschlossenes, sorgsam durchdachtes Ausnahmerecht. Schließlich ist, sollte tatsächlich einmal ein Notstandsfall eintreten, keineswegs gesagt, wer dann Regierung und wer Opposition sein wird. Man sollte sich von dem heute bestehenden innenpolitischen Kräfteverhältnis völlig lösen und sich den Kopf für die grundsätzlichen Fragen freihalten. Es handelt sich nicht darum, für die derzeitige, sondern für die jeweilige Bundesregierung ein Notstandsrecht zu schaffen. Ob CDU, ob

SPD oder FDP: man sollte erwarten, daß ein gemeinsames Interesse an einer möglichst baldigen Regelung des Notstandsrechtes besteht.

Man kann noch so emsig im Grundgesetz blättern und seine Vorschriften zum Schutz des Staates aufzählen — das Arsenal der hier gebotenen Mittel wäre im Ernstfall rasch aufgebraucht, ohne daß einer sich überstürzenden Entwicklung Zügel angelegt sind. Ob die „Legalitätsreserve" der Einschaltung des Bundesrates für den Fall, daß der Bundestag unter einem Minoritätskanzler notwendige Gesetze nicht verabschiedet, ob die Bestimmung des Grundgesetzes über die Heranziehung der Polizei von Bundes wegen, ob die Bestimmungen militärischer Art, ob die Möglichkeit eines Parteienverbots durch das Bundesverfassungsgericht — dies alles sind Bremsen, die beim Notfall sehr rasch durchbrennen können. Es sind vereinzelte, eng begrenzte Zuständigkeiten, die keinesfalls ausreichen würden, einer ernsthaften Gefahrenlage wirksam zu begegnen.

Ein Relikt der Besatzungszeit

Die Lücke im Grundgesetz, der Mangel an Vorsorge für einen Ausnahmezustand, ist durch das Besatzungsrecht in gewisser Hinsicht für eine gewisse Zeit überdeckt worden. In Artikel 5 des Deutschlandvertrages vom 23. Oktober 1954 haben sich die Alliierten vorbehalten, zum Schutze ihrer in der Bundesrepublik stationierten Truppen im Notfall außerordentliche Maßnahmen zu treffen. Diese Vorbehaltsrechte erlöschen dann, wenn „die zuständigen deutschen Behörden entsprechende Vollmachten durch die deutsche Gesetzgebung erhalten haben und dadurch in den Stand gesetzt sind, wirksame Maßnahmen zum Schutze der Sicherheit dieser Streitkräfte zu treffen, einschließlich der Fähigkeit, einer ernstlichen Störung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung zu begegnen". Die drei westlichen Besatzungsmächte sind heute Verbündete der Bundesrepublik. Sie haben keinen Zweifel daran gelassen, daß sie in den Vorbehaltsrechten ein Relikt der Besatzungszeit sehen, das von Jahr zu Jahr anachronistischer wird. Mehrfach haben sie bei der Bundesregierung angemahnt, durch Schaffung eines deutschen Notstandsrechts sie von dieser Bürde zu befreien. Auch dürfte ihr Notstandsvorbehalt allenfalls bei einer *äußeren* Bedrohung, bei einem Angriff auf die Bundesrepublik aktuell werden. Und auch dann bleibt ungewiß, inwieweit die drei Mächte von ihrem Vorbehalt Gebrauch machen würden.

Nun kann man allerdings darüber diskutieren, ob es politisch klug ist, die Alliierten völlig aus ihrer Notstandsverpflichtung zu entlassen. Entschiedene Bedenken dagegen macht der bekannte konservative Publizist Winfried Martini in einem in diesen Wochen erscheinenden Buch geltend, das unter dem Titel „Freiheit auf Abruf" der Lebenserwartung der Bundesrepublik eine pessimistische Prognose stellt. (Freilich, es ist kein defaitistischer, sondern ein „konstruktiver Pessimismus", der gegen einen bei uns gängigen Optimismus die Abwehrkräfte aufrütteln will.)

Was den Komplex „Notstand" angeht, läßt sich Martinis Argumentation dahin zusammenfassen: Die Anwesenheit alliierter, zumal amerikanische Truppen entlastet uns weitgehend von der Sorge um unsere äußere Sicherheit. So erlaubt uns die „Schutzglocke des Souveränitätsde-

fekts" lebensgefährliche Illusionen. Der Parlamentarische Rat konnte das Grundgesetz „im Zustand totaler Verantwortungslosigkeit" schaffen, denn die Verantwortung für alle realen Entscheidungen lag bei den Besatzungsmächten. Die Verführung jener Stunde bestand daher darin, die Verfassung nicht für einen Staat zu schneidern, der in der revolutionären Unruhe des 20. Jahrhunderts, sondern für einen, der in der Behaglichkeit des 19. Jahrhunderts steht. Es entstand eine „Inflation der Freiheit", es entstand — nach Martini — ein „Spielstaat", dessen Institutionen nicht auf den Ernstfall abgestellt sind, sondern auf die seltsame Annahme, er bleibe uns erspart. Während in Weimar die Gefahr stets offenkundig war, so daß sie immer auch die Abwehrkräfte — wenn auch schließlich nicht ausreichend — alarmierte, ist heute niemand alarmiert. Deshalb kann, was in Weimar unmöglich gewesen wäre, die Bundesrepublik „im Schlafe" überfallen werden. So muß denn alles getan werden, um unseren „Souveränitätsdefekt" und die Präsenz der Amerikaner so lange zu erhalten, bis der Staat normalisiert ist. Beides, der „Souveränitätsdefekt" wie die amerikanische Präsenz, halten unseren Staat auch innerlich zusammen, was in allen Diskussionen über ein „Disengagement" übersehen wird. Die Kompetenz für so große weltpolitische Probleme, wie es die deutsche und die Berliner Frage sind, setzt eine Weltmacht voraus. Wir aber sind weit davon entfernt. Also müssen wir uns vor der Souveränität, die uns diese Kompetenz zuschieben würde, hüten.

Diese Argumente Martinis können nicht vom Tisch gewischt, sie müssen sorgsam ausdiskutiert werden. Aber die bittere Einsicht, daß der „Souveränitätsdefekt" der Bundesrepublik zugleich eine Schutzfunktion hat, kann und darf uns nicht dazu verführen, die Hände in den Schoß zu legen und in Artikel 5 des Deutschlandvertrages den Angelpunkt unserer Sicherheit zu sehen. Die Unlust unserer westlichen Verbündeten, die Rolle des Nothelfers ad infinitum weiterzuspielen, ist, wie gesagt, unverkennbar. Die Aussicht, über die Bundesrepublik gegebenenfalls wieder ein Quasi-Protektorat errichten und wieder in den Zustand der Militärregierung vor Inkrafttreten des Grundgesetzes zurückkehren zu müssen, ist ihnen zutiefst zuwider. Sie wollen von dieser Verpflichtung befreit werden. Kurzum, das Fehlen eines ausreichenden Notstandsrechtes in der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland bedeutet eine Anomalie, vor der wir schon viel zu lange den Kopf in den Sand gesteckt haben.

Um den Entwurf des Bundesinnenministeriums

Anläufe, diese empfindliche Lücke im Grundgesetz zu schließen, hat in seiner Funktion als Verfassungsminister Bundesinnenminister Schröder schon seit Jahr und Tag gemacht. Ob er dabei in taktisch-psychologischer Hinsicht — in der Einfädelung des Verfahrens, in der Sondierung des Geländes — eine glückliche Hand gehabt hat, steht freilich dahin. Gegen sein Vorhaben stand ohnehin das Unbehagen der Regierungspartei, dieses heiße Eisen ohne wirkliche Not anzufassen, stand das Mißtrauen der Opposition gegen „autoritäre Machtgelüste Schröders" — die Neigung also der SPD, das Sachliche hinter dem Persönlichen zurücktreten zu lassen. Man erinnert sich aus dem letzten Herbst des beinahe flehentlichen Appells des Ministers, das Kapitel „Notstand" nicht in der heißen Atmo-

sphäre des politischen Tagesgeschehens, nicht in den Niederungen bloßer Parteitaktik, sondern in der „reinen Luft des Verfassungsrechts" zu erörtern.

Endlich, Mitte Januar dieses Jahres, war es so weit, daß der von den Verfassungsexperten des Bonner Innenministeriums ausgearbeitete Gesetzesentwurf vom Kabinett verabschiedet und der Öffentlichkeit vorgelegt wurde. Er sieht eine Ergänzung des Grundgesetzes vor, in das hinter Artikel 115 ein neuer Abschnitt eingefügt werden soll. Danach kann zur Abwehr einer drohenden Gefahr der Bundestag (und nicht wie in der Weimarer Republik das Staatsoberhaupt) den Ausnahmezustand beschließen. Nur wenn dem Beschluß des Parlaments unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen, kann bei Gefahr im Verzuge auch der Bundespräsident mit Gegenzeichnung des Bundeskanzlers den Ausnahmezustand ausrufen. Mit der Verkündung des Ausnahmezustandes wachsen der Bundesregierung besondere Rechte zu, vor allem der Erlaß von gesetzesvertretenden Verordnungen ohne Mitwirkung des Parlaments. Auch kann die Bundesregierung einzelne Grundrechte einschränken. Während des Ausnahmezustandes dürfen Wahlen nicht durchgeführt werden, die Wahlperiode des Bundestages und die Amtsperiode des Bundespräsidenten kann verlängert werden. Die Polizeikräfte des Bundes und der Länder wie auch die Bundeswehr können von der Bundesregierung eingesetzt werden.

Schröders hier nur in Stichworten skizzierter Entwurf stellt ein Maximum dar. Es war dem Verfassungsminister von vornherein klar, daß er im Ringen mit der Opposition und den Ländern Abstriche hinnehmen und deshalb in seinen Voranschlag eine „Verhandlungsreserve" einbauen mußte. Aus dem Maximum soll in eifrigem Sieben und Durchfeilen ein Optimum werden. Das ist ein löblicher Vorsatz, hinter dem freilich die Gefahr auftaucht, daß durch das Aushandeln immer neuer Kompromißformeln das Notstandsrecht schließlich nur noch ein hölzernes Schwert ist — ungeeignet, den Feinden der Demokratie wirksam Paroli zu bieten. Es ist ein rechter Leidensweg, den der Entwurf seit seiner Veröffentlichung Anfang des Jahres genommen hat, bis er nun aus dem Dickicht der partei- und länderpolitischen Taktik wieder ans Tageslicht, das heißt vor das Plenum des Bundestages kam. Man scheint es nach wie vor alles andere als eilig zu haben, dem Rechtsstaat auch für den Fall seiner Gefährdung die notwendige Sicherung zu schaffen. Immerhin hat sich die zuvor keineswegs selbstverständliche Einsicht nun doch ziemlich allgemein durchgesetzt, daß unser junger, noch weithin ungefestigter, vom Osten her stetig gefährdeter Staat auf jene Vorsorge für den Notstand nicht mehr verzichten kann, die für viel ältere Demokratien eine Selbstverständlichkeit ist. Letzthin steht nicht mehr das Ob zur Diskussion, im Meinungsstreit liegt das Wie.

Die Einwände der Sozialdemokratie wie auch die der Freien Demokraten müssen schon deshalb sehr ernst genommen werden, weil die Opposition hier über eine Sperrminorität verfügt. Bei der Einfügung der Notstandsklausel handelt es sich um einen verfassungsändernden Akt, der einer Zweidrittel-Mehrheit des Bundestages bedarf, von der Regierungskoalition allein also nicht durchgesetzt werden kann. Aber nicht nur dieser Zwangssituation wegen sollte die Normierung des Ausnahmezustandes die Zustimmung der Opposition finden. Es geht darum, den Staat wetterfest zu machen, die Demokratie vor ihren Feinden zu schützen — eine Aufgabe, die einer breiten Basis und weiter Zustimmung bedarf.

Die andere Barriere, die der Entwurf nehmen muß, ist der Widerstand der

Länder, die jeder Ausweitung der Bundesgewalt von vornherein mißtrauisch gegenüberstehen. Der Bundesrat, der die Mitbestimmung der Landesregierungen in der Bundesrepublik verkörpert und der hier gleichfalls über eine Sperrfunktion verfügt, bestreitet zwar nicht die Notwendigkeit, das Grundgesetz für den Ausnahmefall zu ergänzen. Doch hat er dem Regierungsentwurf einen Gegenentwurf entgegengestellt, der mit dem Einbau weiterer Bremsen das Notstandsrecht erheblich komplizieren würde. Der Ausnahmezustand ist mit der Situation eines Schwerkranken zu vergleichen, dem durch den Hausarzt sofort geholfen werden muß, während ein Ärztekonsortium erst mehrere Tage später die Krankheit zutreffend diagnostizieren kann — bei einem Patienten, dem dann vielleicht nicht mehr zu helfen ist. Anders gesagt: je schneller und wirksamer in einem Ausnahmezustand gehandelt wird, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß man rasch wieder zum Normalzustand zurückfindet. Eine brauchbare Kompromißlösung könnte der vom Bundesrat vorgeschlagene Notstandsausschuß sein, der halb zu halb aus Mitgliedern des Bundestages und des Bundesrats bestehen soll. Seine Mitglieder sollen nicht an Weisungen gebunden sein, so daß im Ernstfall, wenn rasches Handeln notwendig ist, durch sein Eingreifen keine Verzögerung zu entstehen braucht.

Die Einwände der Opposition und des Bundesrates, die weithin zusammenfließen, konzentrieren sich vor allem auf fünf Punkte. Ein zentraler Einwand ist der, daß für die Verkündung des Ausnahmerechts eine einfache Parlamentsmehrheit nicht genügt, sondern daß zur Abwendung einer Einparteienherrschaft eine Zweidrittel-Mehrheit notwendig wäre. Weiter müsse, so wird eingewandt, über jeden Zweifel hinaus klargestellt werden, daß unter „Notstand" nicht Arbeitskämpfe verstanden werden, daß also das Streikrecht keine Einbuße erleidet. Dann wird bemängelt, daß der Regierungsentwurf keine Grenzen zwischen äußerem und innerem Notstand zieht. Ein anderer Punkt lebhafter Kritik ist der, daß der Entwurf, statt sich auf einen Einsatz der Polizei zu beschränken, eine Hinzuziehung der Bundeswehr ins Auge faßt, mit der so innenpolitischer Mißbrauch getrieben werden könnte.

Ein Bukett von Einwänden. Über jeden dieser Punkte muß ernsthaft, aber auch konzentriert diskutiert werden, damit die Debatte nicht ins Uferlose abschweift und endlich nach sehr viel Reden auch die Stunde des Handelns, also der Verabschiedung des Gesetzes schlägt. Die Proklamation des Notstandes statt an eine einfache an eine Zweidrittel-Mehrheit des Parlaments binden zu wollen, schafft zwar erhebliche Komplikationen, gäbe aber andererseits dem dann mit den Stimmen der Opposition beschlossenen Ausnahmezustand eine wesentlich stärkere Autorität. Eine Mitverantwortung der Sozialdemokratie, der Gewerkschaften, der Arbeiterschaft setzt aber voraus, daß Arbeitskämpfe nicht unter den Begriff des Notstandes fallen — es sei denn die Feinde der Bundesrepublik bedienten sich des politischen Streiks, der vom Lohnstreik über den Verkehrsstreik zum Generalstreik auswuchern kann. Schon daran wird deutlich, daß die Forderung, inneren und äußeren Notstand sauber zu trennen, sehr theoretisch ist. Innere Zersetzung ist heute vielfach an Stelle äußerer Bedrohung getreten, der Gegner kann sich einer Strategie bedienen, die vielfältige Formen der Bedrohung von innen und außen anwendet.

Zumal sich in der Lage Deutschlands der innere Notstand sogleich an die Grenzen des äußeren Notstandes ausweiten kann, sind die dem Bund zur Verfügung stehenden Polizeikräfte schwerlich aus-

reichend. Das gilt auch für den Fall, daß die jetzt 10 000 Mann starke Bereitschaftspolizei der Länder aufgefüllt, ja verdoppelt werden würde. Und die Streitmacht, über die der Bund, der Bundesinnenminister unmittelbar verfügt: der derzeit 15 000 Mann starke Bundesgrenzschutz, ist auf einem Streifen von dreißig Kilometern Tiefe entlang der Zonengrenze konzentriert, in seiner Bewegungsfreiheit also von vornherein stark beschränkt. So muß ein Eingreifen der Bundeswehr als letztes Mittel vorgesehen sein. Die Bundeswehr ist dazu da, die Freiheit, die Demokratie, den Rechtsstaat zu verteidigen — notfalls auch innerhalb unserer Grenzen gegen einen inneren Feind. Wer wollte allen Ernstes annehmen, die Armee stände Gewehr bei Fuß, wenn der Staat in Not geriete? Dem Mißtrauen der Opposition, die Bundeswehr könnte zur Niederschlagung von Streiks benutzt werden, läßt sich ohnedies damit begegnen, daß legale Arbeitskämpfe nicht unter das Notstandsgesetz fallen.

Ist unser Staat wetterfest? Innere Stabilität, Wohlstandsatmosphäre, die Bonner Schönwetter-Demokratie könnte sich angesichts der Drohung des Ostens als eine trügerische Idylle erweisen. Keine andere Demokratie ist mitten im totalitären Jahrhundert so schlecht für einen Ausnahmezustand gerüstet wie die derart gefährdete Bundesrepublik. Daß die Verfassung der Bundesrepublik erst jetzt sich anschickt, den Begriff des Notstandes zur Kenntnis zu nehmen, verrät einen starken Mangel an Wirklichkeitssinn. Das Denken und Trachten des Grundgesetzes gilt vor allem der Freiheit des einzelnen, seinem Schutz vor dem Staat. Aber auch um der Freiheit des einzelnen willen bedarf der Staat des Schutzes vor der Bedrohung seiner Freiheit. Es ist hoch an der Zeit, daß Versäumtes aufgeholt und ein Schutzschild geschaffen wird.

Wolfgang Höpker

Wenn man den Staat als Moment des menschlichen Daseins recht verstehen will, dann muß man in ihm die Möglichkeit und Aufgabe der Zwangsanwendung unbeschönigt mit hineindenken, unbeschadet der Tatsache, daß alle mehr auf Schönheit und Güte und Frieden gerichtete Gemüter an dieser Seite der staatlichen Wirklichkeit empfindlichen Anstoß nehmen. Vielleicht wird man sich mit der Tatsache dieser staatlichen Gewaltausübung eher befreunden, wenn man einmal erkannt hat, daß die Notwendigkeit, auf den Zwang zurückzugreifen, unlösbar zusammenhängt mit demjenigen, was den höchsten Adel des Menschen ausmacht, damit, daß er ein freies Wesen ist. Staatliche Zwangsanwendung und Freiheit des Menschen sind zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. Theodor Litt

Ich bin das Brot des Lebens

Das Brot, das vom Feld kommt, ist unentbehrlich für unser biologisches Sein, unsern Bios, es ist aber nicht das Brot des Lebens. Das Jesuswort vom Brot des Lebens (Joh. 6, 48) spricht nicht vom Bios, sondern von der Zoé, und Zoé heißt: eigentliches, erfülltes Leben, heißt Leben, das wirklich Leben ist und nicht nur Vegetieren. Wenn ältere Menschen sehnsüchtig von vergangenen Zeiten sagen „Das war ein Leben!", so meinen sie, wenn auch oft romantisch verfälscht, jenes eigentliche Existieren, für welches im Griechischen das Wort Zoé steht. Ein Leben, nicht ohne Bios gewiß, aber doch weit über allem bloß Biologischen liegend; jeder ahnt etwas davon, sehnt sich danach, malt es sich aus als goldenes Zeitalter in der Vergangenheit oder in der Zukunft, kennt es und kennt es doch nicht.

In Jesus macht sich jene rätselhafte, nahe und doch so verhüllte Wirklichkeit des wahren Lebens erkennbar. Nicht als ein Etwas, das er bringt, sondern als ein Du, das er ist. Er ist das Brot und er ist das Leben, er selbst, in Person. Es ist falsch, auf seine „Gaben" zu warten; er selbst ist die Gabe. Nicht einmal die wunderhafte Himmelsspeise Manna ist mit dem wahren Lebensbrot vergleichbar: Eure Väter haben Manna gegessen und sind gestorben! Gott kann auf mannigfache, übernatürliche und wunderhafte Weise in allen Daseinsnöten helfen, er kann Hunger stillen, Krankheiten heilen, vom Tode retten; wer darin das eigentliche Ziel seines Christentums sieht, verfälscht den Glauben. Ja nicht einmal das ewige Leben in Seligkeit ist Ziel und Wesen unsres Christentums — sofern wir nämlich darunter ein Etwas verstehen, eine Gabe an sich, die in unsern Besitz übergeht. All das sind Zeichen, Hinweise, sie fehlen nicht und können nicht fehlen, aber sie sind nicht die Sache selbst. Denn die „Sache selbst" ist eben keine Sache sondern Er, Jesus, Gott in Person. Das wahre Leben ist Begegnung mit Gott in Christus.

In Christus — anders gibt es diese Begegnung nicht als heilsame Wirklichkeit. Jesus ist das wahre Leben selbst, und er ist zugleich *das* Lebensmittel, *das* Brot. Man muß Brot Tag für Tag bekommen, man kann sich nicht auf Vorrat sättigen, man kann es nicht horten. Ohne Bild: Er muß täglich neu zu uns kommen und sich uns mitteilen, anders haben wir kein wahres Leben. Das Lebensbrot wird uns gegeben, es kommt zu uns — „vom Himmel" sagt Jesus, im Wort der Verkündigung, im Evangelium und im Sakrament.

„Ich bin das Brot des Lebens." Dieses Wort läßt keine Allerweltsreligion zu, es stellt uns vor eine letzte Entscheidung. Genau übersetzt heißt es: Ich allein bin das Lebensbrot. Wo es ums Leben geht, muß man alles wagen. Jesus will uns ganz. Aber er schenkt sich selbst auch ganz.

Ulrich Mann

ULRICH MANN

Wofür kämpft der Soldat?

Wandlungen des Wehrverständnisses in der deutschen Geschichte

Die Geschichte zeigt uns eine Fülle von Gestalten des Soldatentums. Sie können sich ablösen und ausschließen, sie können miteinander zusammenhängen, sie können auseinander hervorgehn. Der Hoplit von Marathon, der attische Bürger in Waffen also, war der Ahnherr des Hopliten von Kunaxa, des gefürchteten hellenischen Reisläufers im Dienst der Barbaren. Aus dem fränkischen Aufgebot der Waffenfähigen entstand das standesmäßig streng abgeschlossene Rittertum, aus dem Ritter der Infanterieoffizier in stehenden Soldheeren, das Söldnertum wurde abgelöst durch das „Volk in Waffen", doch selbst hier waren die Möglichkeiten zahlreich. Sollte das stehende Volksheer milizartige Landwehr oder königliche Garde sein (Ritter)? Das neuere deutsche Wehrwesen kennt den Lützowschen Jäger und den Kadetten, den Kriegsfreiwilligen von Langemarck, den Stoßtruppführer von der Somme, den Freikorpskämpfer und den Reichswehrsoldaten, es kennt viele Gestalten des Soldatentums in derselben Uniform.

Diesen verschiedenen Gestalten geben verschiedene Geisteshaltungen, verschiedene Einstellungen zu Aufgabe und Sinn des Wehrwesens das Gepräge. Wenn wir nach der Gestalt fragen, die unsrer Zeit und unsrer Lage entspricht, so müssen wir nach den geistigen Hintergründen fragen. Wir müssen versuchen, eine Übersicht zu gewinnen über die geistigen Grundstrukturen der verschiedenen Gestalten des Soldatentums, müssen sie ordnen, um auswählen und verwerfen zu können. Eine solche Bestandsaufnahme ist unerläßlich, wenn wir uns für eine Gestalt des Soldatentums entscheiden wollen, die nicht nur in ihren äußeren Formen, sondern in ihrem Wesen den Anforderungen gemäß ist, die heute an den Soldaten zu stellen sind.

Soldatentum ist eine Erscheinung der Geschichte. Der Mensch ist geschichtlich, wenn er zu den Entscheidungen, die unablässig an ihn herantreten, ein bewußtes Verhältnis hat. Wir sagen: wenn er sie zu verstehen sucht. Das Tier handelt instinktmäßig, der Mensch muß seine Handlungen verantworten, er muß also die Notwendigkeiten, die sich fordernd vor ihn stellen, verantwortlich beurteilen und muß seine Entscheidungen vertreten. Sich selbst, seiner Umwelt, dem Recht und seinem Schöpfer gegenüber. Das ganze verantwortliche Wissen von den geschichtlichen Entscheidungen nennen wir Verständnis. Der verstehende Mensch ist der geschichtliche Mensch. Und der Mensch ist unablässig geschichtlich. Im Alltäglichen sind wir geschichtlich, wir haben uns nie allein, unablässig sind wir in Gemeinschaften, und seien es die engsten

Kreise von Ehe und Familie; die Kreise weiten sich zu Berufs- und Interessengemeinschaften, schließlich gehören wir alle in die große gemeinschaftliche Gesamtordnung des staatlichen Lebens hinein. Und überall treten uns Mitmenschen mit Ansprüchen entgegen, überall stehen wir vor Anforderungen, die Entscheidungen nötig machen, überall gibt es Verantwortung, überall ist unser Verständnis gefordert.

Wie sich der Mensch zum Sinn des ganzen Seins einstellt, ob er sich nun als Nihilist entschließt, nichts ernst zu nehmen, oder ob er sich als verantwortlicher Mensch bewußt entschließt, für eine sinnhafte Ordnung zu leben: das nennen wir sein Seinsverständnis. Wie er sich insbesondere zum Sinn des menschlichen Lebens einstellt, das nennen wir sein Daseinsverständnis. Wie er sich zum Staat einstellt, das nennen wir sein Staatsverständnis. Und wie auch immer er sich zum Problem der Verteidigung mit Waffengewalt einstellen mag, das wollen wir sein Wehrverständnis[1]) nennen.

1. Idee und Pathos

Naturhafte Ereignisse werden lediglich erfahren, betrachtet und begriffen, geschichtliche Begegnungen aber werden verstanden (Dilthey). Fürs Betrachten genügt, daß ich einseitig von mir aus ein geistiges Verhältnis zu meinem Gegenstand, meinem Objekt herstelle; dieses geistige Verhältnis ist immer das der Unterordnung des Gegenstands unter mein Urteil. Eine geschichtliche Begegnung aber ist immer zweiseitig. Menschen, die mir begegnen, lassen sich nicht so unterordnen wie ein Naturding. So hänge ich also beim Verstehen immer selbst mit ab von dem, der mir begegnet. Das heißt: ein Verständnis ist nie ein für allemal fertig, es ist ständig in Bewegung. Ich bin in der Begegnung mit einem geschichtlichen Wesen immer auch von ihm abhängig, ich kann es nicht einfach als Objekt begreifen. Ich muß mein Verständnis immer weiter vertiefen. Ich muß mich dabei verantwortlich fragen, ob ich dem zu Verstehenden gerecht werde. Das Verstehen schließt also eine sittliche Entscheidung ein. Auch ein Wehrverständnis ist nicht so ein für allemal fertig wie ein rein objektives Wissen, etwa die Kenntnis der mathematischen Regeln. Ich muß mich immer neu fragen, ob ich mein Wehrverständnis sittlich verantworten kann. Und wenn ich finde, daß es hier einiges zu bessern gibt, dann bin ich gefordert, ein besseres Wehrverständnis zu suchen.

Dabei muß man freilich beachten, daß es bei dem, was wir hier Verständnis nennen, zwei Ebenen gibt, die nicht gleichen Ranges sind. In der philosophischen Terminologie spricht man hier von der Ebene des Ontisch-Psychologischen und des Ontologisch-Existenzialen. Gemeint ist damit folgendes: Zu jedem echten Verständnis gehört eine tief innerliche Überzeugung, die ich nicht ohne weiteres und unmittelbar beeinflussen kann; ich kann sie schon beeinflussen, sonst wäre ja unsre ganze Überlegung überflüssig, aber ich kann nur

mittelbar, auf Umwegen auf sie einwirken. Ich kann mich mit Tatsachen vertraut machen, die ich bislang zu wenig beachtet habe, und schließlich bemerke ich, daß meine Überzeugung sich wandelt. Dieses Innerlichste, das nur indirekt zu beeinflussen ist, gehört auf die Ebene des Existenzialen. Wir wollen es in unserm Zusammenhang Idee nennen.

Die Idee ist nun ihrerseits die eigentliche Wurzel für all das, was uns von unsrer geistigen Haltung offenkundig ist. Wir sind von einer Sache begeistert, enttäuscht, verachten sie oder ersehnen sie: das alles sind Auswirkungen der Grundidee an der Oberfläche. Die Grundidee kann sehr verschieden sein und doch mag das Vordergründige gleich sein: so hassen der Extremist auf der rechten wie auf der linken Seite gleichermaßen die Demokratie. Man kann die beiden für die Demokratie nur gewinnen, wenn man ihre Grundüberzeugung ändert, nicht aber wenn man ihnen bloß sagt, sie sollten ihren Haß in Liebe verkehren. Alles, was in den Bereich dieser psychologischen Auswirkung der Grundidee gehört, wollen wir hier Pathos nennen.

Jedes Verständnis läßt sich auf die zwei Grundzüge Idee und Pathos zurückführen, es läßt sich auch von hier aus beeinflussen. Man kann eine Idee nur dadurch, nämlich indirekt beeinflussen, daß man den Menschen, den man zu einem neuen Verständnis bringen will, in neue Wirklichkeitserlebnisse stellt. Daß man ihm echte neue Erkenntnisse vermittelt. Die Überzeugung des andern durch bessere Überzeugung ersetzen heißt, ihm nicht nur äußerliche, angelesene, objektive Thesen beibringen, sondern als Erzieher zunächst einmal selbst von der besseren Überzeugung durchdrungen sein. Ist man das nicht, so hat man von der theoretischen Erkenntnis dieses Sachverhalts aus zunächst an sich selbst eben jene Erziehung zum Besseren zu üben, ehe man sie andern zumutet.

So allein ändert, bessert, begrenzt oder steigert man auch das Pathos. Ein Pathos ist bei jeder Idee dabei, oder man hat eben keine Idee. Es ist auch so, daß verschiedene Ideen ein gleiches oder wenigstens ähnliches Pathos haben können. Man spricht etwa von einem Eifer, der einer besseren Sache wert wäre: nun gut, so ändere man die Idee eines solchen Menschen, und sein Eifer bleibt erhalten, nunmehr aber in der rechten Richtung.

2. Wehrverständnisse

Die Geschichte des deutschen Soldatentums zeigt einige charakteristische Grundzüge, die man auf drei Arten von Wehrverständnis zurückführen kann. Da gibt es zunächst einmal ein christlich-heroisches, sagen wir ein *ritterliches* Wehrverständnis. Charakteristische Züge der ritterlichen Haltung sind selbstverständlich Tapferkeit, Ausdauer, Ertragen von Strapazen, und was alles zu einem echten Kriegertum gehört. Das alles gibt es freilich anderswo auch. Dazu kommen jedoch als Besonderheiten des ritterlichen Typs: das, was wir Edelmut nennen, die Courtoisie, die Achtung vor dem Feind, der als grundsätzlich

gleichrangig angesehn wird, auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber dem Erfolg oder Mißerfolg des Kampfes, wenn nur der Kampf selber den ritterlichen Spielregeln entsprach. Dazu kommt noch eine betonte Neigung zum Formalen ganz allgemein, speziell zu Sitte und Brauch (man denke an Parzival!), zu Gestik und Kostüm; man fühlt sich als Orden mit strengen Regeln. Objektivismus dem Feind gegenüber und Formalismus im Auftreten sind typisch ritterliche Wesensmerkmale; sofern sie aus innerer Zucht und aus Edelmut hervorgehn, sind sie echte Tugenden.

Dahinter steht nun freilich noch etwas Eigenartiges. Der ritterliche Mensch ist niemals ein wilder Bramarbas und Schlagetot, aber er liebt den Kampf als Lebenselement, und wo der Krieg fehlt, bricht man Fehden vom Zaun oder veranstaltet mindestens Turniere mit möglichst kriegsmäßigem Charakter und oft tödlichem Ausgang. Der Kampf ist das eigentliche Lebenselement des Ritters; freilich: der Kampf ohne Haß, ohne Gewinnsucht, es ist der Kampf allein um die Ehre. Die historische Wirklichkeit zeigt natürlich auch sehr andre Seiten, es gibt ritterliche Wegelagerer, es gibt auch hier Lüge, Haß und Grausamkeit. Aber sein Urbild fand der Ritter dennoch allezeit in Parzival.

Das brachte es mit sich, daß zur ritterlichen Idee immer wenigstens eine Andeutung davon gehörte, daß man für das Gute kämpfe. Doch die eigentliche Grundidee war die, daß Kämpfen an sich Ehre einbringe. Und Ehre war das Lebenselement für den germanischen Menschen schlechthin. Auch im Gedanken der Ehre ist ein Rest des Wissens enthalten, daß man, wenn man kämpft, eben für einen guten Zweck zu kämpfen habe; doch war dieser gute Zweck im ursprünglichen, rein heidnischen Heroismus stark verfälscht; es herrschte hier das unbedingte Blutrachegebot, das Erschlagen eines Gliedes der verfehdeten Sippe brachte Ehre und Heil ein. Im christlichen Rittertum war das dann stark domestiziert, und der gute Zweck war um so stärker betont. Aber die heroische Grundidee beherrschte auch das Wehrverständnis des christlichen Ritters: der selbstlose kämpferische Einsatz an sich bringt Ehre, er lohnt Gefahr, Not und Tod. Er adelt den Menschen. Im entschlossenen Sein zum Tode hin gewinnt man erst das Leben. Eine sehr vornehme Lebensauffassung, gewiß, aber sie übersieht in ihrem Objektivismus nun doch das eine: daß man ja für diesen Zweck immer einen andern töten muß! Und so tötet man hier denn schließlich auch aus einem letztlich egoistischen Grund, und damit kämpft man nicht wahrhaftig für das Gute: man kämpft ja für das, was man für seine eigene Ehre hält. Und die große Gefahr liegt im ritterlichen Heroismus: daß man, wo es immer geht, die Gelegenheit zu kämpferischer Bewährung herbeizuführen trachtet, daß man Fehden und Händel sucht und schürt. Dafür aber ist die Zeit vorbei, dafür ist der Krieg eindeutig zu gefährlich geworden.

Wir mußten, um das ritterlich-heroische Wehrverständnis zu erfassen, von außen nach innen vorgehen, vom Pathos zur Idee, denn hier liegen die Dinge am schwierigsten. Anders ist es bei den beiden andern Wehrverständnissen. Sie sind verhältnismäßig einfach, sind sehr naheliegend, man kann sie dem

ritterlichen gegenüber als primitiv bezeichnen. Und weil sie primitiv sind, sind sie auch stärker; es besteht immer die Gefahr, daß sie sich in den Vordergrund schieben und zugleich ritterlich tarnen, denn das Ritterliche steht nun einmal in gutem Ansehn.

Das eine dieser beiden Wehrverständnisse wollen wir das *rationale* nennen. Es ist die sehr naheliegende Grundidee, daß ein erreichbarer sehr realer Zweck den Lebenseinsatz der Soldaten und die möglichen Gefahren lohnt. Man führt etwa Krieg, um eine Provinz oder Kolonie zu gewinnen, um Stützpunkte, Machtpositionen, wirtschaftliche Vorteile zu erwerben. Man rechnet hier ganz kalt, wägt Vor- und Nachteile miteinander ab; und so gehört zu dieser Grundidee als Pathos eine eiskalte Rationalität, ein Kalkül ohne moralische, aber auch ohne leidenschaftliche Elemente.

Ganz ohne Leidenschaft läßt sich nun freilich nichts Großes erreichen (Hegel), also auch kein Krieg führen, der ja vom einzelnen den größten Einsatz fordert. Man wird also vom rationalen Wehrverständnis aus immer auch jenes dritte Verständnis mobilisieren, das von der einfachen Idee ausgeht, man müsse seinen Leidenschaften zulieb einen Krieg auf sich nehmen. Die primitivste Form eines solchen Krieges ist der, den man gegen „Erbfeinde" und dergleichen führt, und in dem es demjenigen, der diesem Wehrverständnis verschrieben ist, nur darum geht, dem Feind an den Hals zu springen. Die Leidenschaft ist das Pathos dieses, wie wir es nennen wollen, *emotionalen Wehrverständnisses.*

Natürlich sind die drei Wehrverständnisse in der historischen Wirklichkeit nie ungemischt anzutreffen. Wer aus bloß rationalem Kalkül einen Krieg anfängt, wird, aber eben aus ganz rationalen Gründen, immer bestrebt sein, seine Rüstung mit einem moralisch-ehrenhaften Rittermantel zu umhüllen. Und er wird zugleich auch an die Leidenschaften appellieren — weil das Erfolg einbringt. Andrerseits ist ja auch die einzig denkbare Rechtfertigung eines kriegerischen Einsatzes immer ein sehr rationaler Grund: der ganz reale Schutz der einer Regierung und einem Heer anvertrauten Gemeinschaft. So gehen in der Wirklichkeit die Wehrverständnisse immer ineinander über, und die entscheidende Aufgabe wird sein, das ethisch zu rechtfertigende Verhältnis der Wehrauffassungen zu finden, jenes Verhältnis, in dem der Soldat nicht nur subjektiv und eingebildet, sondern objektiv und am Recht orientiert ein gutes Gewissen haben darf.

Das denkbar schlechteste aller Wehrverständnisse aber muß jenes Verhältnis sein, wo unter dem zerschlissenen Tarnmantel eines nur noch äußerlichen ritterlichen Traditionalismus, unter dem Anschein eines ehrenhaften Kampfes für das Gute also, und unter hemmungsloser Zuhilfenahme aller niederen Leidenschaften, ein bösartig rechnendes Kalkül seine egoistischen Zwecke verfolgt. Dagegen müssen Soldat und Volk Widerstand leisten. Gewissensschärfung für einen solchen Widerstand ist eins der letzten Ziele jeder am Recht orientierten Erziehung.

3. Geschichtlicher Überblick

Im Mittelalter können wir alle Wehrverständnisse vorfinden. Im Rittertum herrschte das Ideal des ritterlichen Wehrverständnisses. Es herrschte nicht rein, wie wir schon sahen. Auch die Kreuzzüge bieten betrübliche Beispiele für das Auseinanderfallen von Idee und Wirklichkeit. Aber das ritterliche Wehrverständnis herrschte dennoch, am reinsten in den Ritterorden. Es ist freilich undenkbar, christliche Mission mit dem Schwert zu treiben; hierin ist die Neuzeit über das Mittelalter hinausgewachsen, der Dreißigjährige Krieg war die schauerliche Lehre, daß man den Teufel mit Beelzebub austreibt, wenn man die religiösen Leidenschaften zur Tarnung höchst realer Machtpolitik zu Hilfe ruft. Züge des rationalen Wehrverständnisses im besten Sinn finden wir, wo sich Städtebünde gegen willkürliche Übergriffe von Feudalherrn wehren. Zu den realen Gütern, für die man zu Felde zieht, kann auch durchaus die Freiheit gehören. Insofern liegt im Freiheitskampf der Schweizer, Niederländer, und auch der Bauern im Bauernkrieg ein Element guten Rechts. Aber auch das emotionale Wehrverständnis findet sich da, und man kann es nicht nur tadeln. Ethisch fragwürdig wird es erst, wo die Affekte überhandnehmen und zu Greueltaten verleiten. Hierdurch haben sich die Bauern evident ins Unrecht gesetzt. Und der Grund für das Überhandnehmen der Leidenschaften liegt immer darin, daß man noch die Religion für seine real diesseitigen Zwecke zu Hilfe ruft, statt umgekehrt sein Recht von seinem Glauben her richten zu lassen.

In den stehenden Heeren, die aus dem Landsknechtswesen hervorgingen, hat sich etwas Merkwürdiges ereignet. Die ritterlichen Auffassungen verschwanden zunächst durchaus nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, mit dem Heraufkommen der großen Massenheere. Denn der Ritter saß ab und stellte sich als Infanterieoffizier in die Front der Spieße. In diesem Sinn war der „Letzte Ritter" Maximilian eben nicht der letzte Ritter, sondern der erste Repräsentant des neuen Rittertums. Nachdem im Dreißigjährigen Krieg sich die Masseninstinkte und ein unmoralisches machtpolitisches Kalkül auf Kosten der ganzen Nation ausgetobt hatten, mußten die Heere es hinnehmen, daß ihren Geist nun ausschließlich das adlige Offizierskorps bestimmte. Der Söldner hatte zu schweigen und zu fechten; das Offizierskorps hielt den Schild der Ritterehre stellvertretend rein.

Im kaiserlichen und später österreichischen Heer war man hierin besonders konservativ. So war denn die kaiserliche Armee ein Hort reinen Rittergeistes, allerdings um den Preis, daß neuzeitliche Ideen hier nur sehr, wohl nur allzulangsam Raum finden konnten. In Preußen war es aber umgekehrt. Bismarck hat oft betont, wie für ihn Preußentum und Modernität, Fortschrittlichkeit, ja revolutionäres Vorwärtsstürmen eine untrennbare Einheit seien. Das sind freilich nur Akzente, keine Wesensunterschiede; solange es eine preußische Armee gab, herrschte auch hier das ritterliche Wehrverständnis vor. In der Glut des ersten Weltkrieges schmolz es freilich dahin, und im modernen

Massenstaat konnte nur ein Rest des alten echten Glanzes ritterlicher Auffassung vom Kampf für das Gute und Rechte erhalten bleiben. Wie sich dann andere bösartige Mächte des alten Ritterschilds zu bedienen suchten, davon zeugen die furchtbaren Gewissenskämpfe eben der Besten aus der alten Tradition im Grauen des letzten Kriegs.

4. Das neue Wehrverständnis

Das Christentum konnte sich mit dem ritterlichen Wehrverständnis abfinden und schließlich verbünden, wenn das heroische Kriegertum den Kanon der sittlichen Werte in seine Ehrauffassung hineinnahm. Die Kirche hat es sich dabei wahrlich nicht leicht gemacht; es war ein langer Prozeß, der schließlich zum christlichen Rittertum führte. Auch sollte man nicht übersehen, daß die Institution der Treuga Dei, des Gottesfriedens, für eine geraume Zeit eine reale Macht war.

Dennoch ist von der christlichen Auffassung des Guten her das ritterliche Wehrverständnis nicht zu billigen. Denn es hat sich hier vom alten heroischen Geist doch das Entscheidende durchgehalten: daß man die Ehre — und sie war dem Rittertum gleichbedeutend mit dem Heil — im kriegerischen Einsatz erwerben könne. Als es sich der Idee des Kampfs für das Gute verschrieb, ist das Rittertum auf halbem Weg stehengeblieben. Es hätte weitergehen müssen. Es hätte zu seiner Idee erheben müssen: allein den Kampf für das Recht. Es hätte darauf verzichten müssen, den Kampf an sich für ehrbringend zu halten.

Das ist es denn, was jedes Soldatentum hinfort nicht mehr vergessen darf. Die Idee, für die ein Soldat lebt, muß sein der Kampf um die Erhaltung des Rechts. Diese Idee verpflichtet den Soldaten seiner Gemeinschaft und sieht darin seine Ehre.

Es ist die Reformation gewesen, die dem alten Heroismus eigentlich den Boden entzog. Denn sie erkannte, daß kein menschliches Werk das Heil beschaffen kann, und daß dennoch der Mensch unablässig zum Einsatz für das Gute, daß er also der Nächstenliebe verpflichtet ist. Er tut diesem Gebot nie rein Genüge; aber er ist keinen Augenblick davon entbunden, alle seine Kräfte in diesem Dienst anzuspannen. Der Christ weiß, daß all sein Tun und also auch all sein Kämpfen und selbst seine Lebenshingabe der sittlichen Forderung nicht genügt. Er weiß, daß nur einer das gute Werk wirklich vollbracht hat, sein Herr. Der Christ ist lediglich im Dienst dieses Herrn weiter für das Gute tätig, wie und wo es ihm vor die Hand kommt, aber er selbst beschafft das Gute nicht, er bringt das schon Beschaffte lediglich in die Welt, aus seinem Glauben heraus.

Der Christ sieht von da aus den aristokratischen Heroismus unter dem Bild jener zwielichtigen Zwischenmächte, von denen Paulus schreibt und denen er so typisch feudale Namen gibt wie Herrschaften, Throne, Mächte und Gewal-

ten. Wo diese Mächte sich autark machen, wo sie also das Heil selbst beschaffen und das absolut Gute vollbringen wollen, da sind sie offenkundig in die Gottfeindschaft getreten. Der Christ darf sich ihnen nicht anschließen. Denn er weiß, daß deren unzulängliches Werk längst zulänglich getan ist. Sein Glaube enthält und korrigiert zugleich die Entschlossenheit zum Tode, von der wir sprechen; er ist weit mehr, denn er ist zugleich Entschlossenheit zum Leben für den Mitmenschen, zur Existenz im Opfer also.

So ist die ritterliche Grundidee vom Christentum aus völlig entmächtigt. Und der Christ ist gerufen, dieser Idee, wo sie sich etwa einschleichen will (denken wir an die Sitte des Duells!), Widerstand entgegenzusetzen. Anders steht es jedoch mit dem ritterlichen Pathos.

Wir sahen schon, daß ein und dasselbe Pathos bestehn kann bei verschiedener Grundidee. Man kann eine Idee überwinden, aber man kann es nur mit echten Erlebniswerten. Die große Idee unsrer Zeit ist das Bewußtsein, daß der einzelne Mensch seiner Gemeinschaft verpflichtet ist und nicht sein Lebensziel in einem privaten Dasein unter möglichst viel Komfort suchen darf. Echte Solidarität, das ist eine der großen wahrhaftigen Ideen unsrer Zeit. Diese Idee erlaubt es nicht, den Gedanken zu fassen, daß ein „Stahlbad" nötig sei für unser wahres Sein. Das Töten ist kein Mittel der Heilsbeschaffung.

Echte Solidarität ist eine Idee, unter der sich der Christ und der Nichtchrist einig sein können. Sie kann es unter Umständen, in letzter Notlage, unabwendbar machen, die sonst schutzlose Gemeinschaft gegen Unrecht von außen mit der Waffe zu schützen. Echte Solidarität wäre die einzige Grundidee, von der aus der Soldat ein gutes Gewissen haben kann. Denn echte Solidarität bedeutet zugleich auch, daß man sich wirklich dem Menschen als Menschen solidarisch weiß und nicht nur dem Menschen als Angehörigem einer Klasse oder Nation. Sie ist *humane Solidarität*[2]). Diese Idee rechtfertigt den letzten Einsatz nicht zum Schutz zweitrangiger Güter — etwa des Lebensstandards oder gar des Luxus einer Gruppe von Menschen —, sondern nur zum Schutz des Menschen als Menschen. Wo der Mensch in seinem Menschsein bedroht ist, sei es an seinem Leib, sei es an seiner Seele, da allein darf man gewiß sein, ihn mit Waffen im Dienst humaner Solidarität und also des ewigen Rechts zu schützen.

Eine solche Idee aber verträgt sich ohne Widerspruch mit dem echten und edlen ritterlichen Pathos. Der Soldat kann nicht menschlich bleiben ohne die große Tradition der ritterlichen Tugenden. Er muß kämpfen, ohne zu hassen, ja er muß sich auch für den Gegner als Menschen verantwortlich wissen, wo immer der ihm nicht mehr als Verletzer des Rechts, sondern als hilfloser Mitmensch begegnet.

In strenger Unterordnung unter diese Idee und die ritterlichen Tugenden wird auch das, was am rationalen und emotionalen Pathos berechtigt ist, seine Wirkungsmöglichkeit behalten. Kein Soldatentum kann ohne nüchternes Abwägen der Vor- und Nachteile, ohne Kalkül, ohne Klarheit und Sachlichkeit bestehn. Zucht und Disziplin, nicht zu verwechseln mit leerem Schliff, sind

nach wie vor die Stützen jedes Heeres. Und auch ohne emotionalen Schwung kann kein Heer seiner Aufgabe gerecht werden. Aber die Idee muß es davor bewahren, daß aus seinem Schwung Haß und Krampf entstehe.

Die schwierigste Aufgabe ist es, die heroisch-ritterliche Idee zu entmächtigen und zugleich das ritterliche Pathos zu erhalten: denn an dieser Stelle droht immer wieder der Einbruch einer heroischen Verklärung des Kriegs. Die Idee der humanen Solidarität vermag einerseits die ritterliche Idee zu ersetzen, andrerseits sowohl der speziell christlichen wie auch der allgemein-menschlichen Idee eines Rechts Genüge zu tun, das grundsätzlich orientiert ist am Dienst für den Mitmenschen. Und zwar am Dienst für den wirklichen Mitmenschen, nicht für einen bloßen Begriff eines solchen. Es kommt also darauf an, eine Ethik des Soldaten zu entwickeln, in der einerseits das Wohl des anvertrauten Mitmenschen, andrerseits die konkrete geschichtliche Situation die Ausgangsposition für die sittliche Entscheidung sind. Möglich wird das nur dann sein, wenn ein von dieser Idee überzeugter und innerlich durchdrungener Stand von Führern in der wirklichen Begegnung des Alltags dem Soldaten diese Überzeugung vorlebt.

Ob die Idee der humanen Solidarität wirklich lebendig ist, dafür gibt es für den Christen in Uniform ein schon vordergründiges und äußerliches Kennzeichen: es ist echte Toleranz und innerliche Wahrhaftigkeit. Wo eine Gemeinschaft den Christen wirklich und gern Christ sein läßt, da ist sie als aufgeschlossen für den wirklichen Mitmenschen zu erkennen; und wo sie dem Grundsatz „Mehr sein als scheinen" folgt, wo sie nichts sein will, was sie nicht ist, vor allem wo der einzelne nicht heucheln muß, um bestehen zu können, keine unechte Haltung noch Gesinnung vorspiegeln muß, um nicht unter die Räder zu geraten: da allein kann der Christ in ihren Reihen ein gutes Gewissen haben.

Anmerkungen: [1]) Zum einzelnen vgl. *Ulrich Mann*, Lorbeer und Dornenkrone, 1958. — [2]) Vgl. *Ulrich Mann*, Humane Solidarität. Die Idee des Westens, Zw./DNF. 1959/1, S. 1 ff.

KLAUS DOCKHORN

Das protestantische Selbstverständnis der Kirche von England

Für die deutsche Englandwissenschaft, aber auch für die deutschen Theologen, ist die Kirche von England seit der Jahrhundertwende ein wenig verstandenes Stiefkind. Seit Max Weber und Ernst Troeltsch, welche die puritanische Revolution als das wichtigste Ereignis für die Gestaltung des modernen England ansahen, wird die Kirche von England als ein rezessives Element betrachtet: für die moderne englische Weltanschauung macht sie nichts aus, steht sie doch weltanschaulich unter den Einflüssen des Puritanismus[1]). Die moderne englische Weltanschauung ist, wie vornehmlich die deutsche Englandwissenschaft nachzuweisen nicht müde geworden ist, säkularisierter Puritanismus[2]). Angesichts dieser Verdrängung der Kirche von England aus dem wissenschaftlichen Englandbild ist es nicht verwunderlich, daß die deutsche protestantische Theologie diesen „aus einer völlig anderen Welt übriggebliebenen Rest“[3]) in konfessionskundlicher Betrachtung entweder in der Mitte zwischen Protestantismus und Katholizismus ansiedelt oder ihn, als ganzes betrachtet, dem Katholizismus zuweist: von der lapidaren Feststellung im Brockhaus-Lexikon: „Mittelstellung zwischen Katholizismus und Protestantismus“ über Baumgartens: „nicht dem protestantischen, sondern dem katholischen Kirchentypus zugehörig“[4]) und der ähnlichen Beurteilung in einem neuen Taschenbuch: „neben dem römischen und dem östlichen Katholizismus ist die anglikanische Kirche der dritte katholische Kirchenkörper der Weltchristenheit“[5]) geht die Variationsbreite des Urteilsbandes bis hin zu des Anglisten Wilhelm Dibelius Aussage: „Katholisch ist vor allem der ganze Geist dieser Kirche. Die Frömmigkeit, die in ihr gepflegt wird, ist nicht protestantisch-individualistisch, sondern kollektivistisch in katholischer Art“[6]). Umgekehrt weisen sie römisch-katholische deutsche Betrachter überwiegend dem Protestantismus zu. Das Herdersche Lexikon nennt sie „die dritte Hauptform des Protestantismus neben Luthertum und Reformiertentum . . . äußerlich in mancher Hinsicht katholisch, durch ihre gemischt lutherisch-reformierte Lehre innerlich protestantisch“[7]).

Angesichts dieser Verwirrung, in die auch bei sorgfältiger Rücksicht auf die jeweilige Fragestellung des Betrachters — nach Lehre, Frömmigkeit, Kirchentypus, Weltanschauung, Geist — kaum Ordnung zu bringen ist, mag es dienlich sein, einmal ganz schlicht unter dem Gesichtspunkt des Selbstverständnisses nach dem Standort der Kirche von England zu fragen. Was sagen uns die Zeugnisse des Selbstverständnisses 1. im Raume des Bekenntnisses, 2. im Raume der politischen Geschichte und der Gesellschaftslehre, und 3. im Raume der

Kirchenpolitik? — Vorweg sei gesagt, daß nach der Meinung des Verfassers die Kirche von England, mit geringfügigen Einschränkungen, eine protestantische Kirche ist, die geistesgeschichtlich dem Luthertum am nächsten steht.

1. Das Bekenntnis

Der konfessionelle Ort der Kirche von England ist historisch dadurch bedingt, daß die Reformation in England eine Spätform des Protestantismus ist, d. h. daß sich die innere Reform der Kirche von England zu einer Zeit vollzog, als der Protestantismus auf dem Kontinent schon feste konfessionelle Formen anzunehmen begann. Als Heinrich VIII. im Jahre 1534 die Kirche von England von Rom trennte und sich rechtlich zu ihrem alleinigen Oberhaupt machte, als er die Klöster auflöste und das Kirchenland an den ihm ergebenen Adel und die Universitäten vergab, bestanden an den Universitäten schon seit etwa 1520 Gruppen von Theologen, die zuerst nach Wittenberg, bald aber auch nach Zürich und Genf blickten, um der zunächst äußerlichen Trennung von Rom ihre theologische Grundlegung zu geben. Mit der abschätzigen Formel „Zurücktreten der inneren religiösen Not", wie Baumgarten[8]) die Reformation in England charakterisiert, ist also der Sachverhalt nicht getroffen. Schon 1521 hieß der Versammlungsort jener jungen Theologen, die später Führer und Märtyrer der reformatorischen Bewegung wurden, eine kleine Kneipe in Cambridge, „Little Germany". Nach manchem Hin und Her, gekennzeichnet durch rasch vorangetriebene reformatorische Maßnahmen unter Edward (1547—1553), durch eine scharfe römische Reaktion unter Mary (1553—1558), während welcher die Führer der reformatorischen Bewegung auf dem Scheiterhaufen endeten, gewann die Kirche von England unter Elisabeth I. ihre Gestalt als „establishment", als Staatskirche. Dieses „establishment" beruht im wesentlichen auf drei Dokumenten: der englischen Bibelübersetzung, die schon Heinrich VIII. zum alleinigen Gebrauch in der Kirche gesetzlich verordnete; der einzigen Bekenntnisschrift, den 42, später 39 Artikeln, auf die auch heute noch jeder Geistliche der Kirche von England verpflichtet wird, und der liturgischen Ordnung, die mit dem „Book of Common Prayer" gegeben wurde. Alle drei Dokumente sind typisch protestantische Schriftwerke und unter stärkstem kontinentalprotestantischem Einfluß entstanden, wegen der Vielzahl der Einflußquellen aber zwischen lutherischer, zwinglianischer und kalvinistischer Lehre vielfach schwankend und insofern Abbild einer Entwicklung, in welcher es den anglikanischen Theologen schwer sein mußte, sich einseitig zu entscheiden. Denn in Deutschland und in der Schweiz sah der englische Theologe die protestantischen Richtungen in schwerste Kämpfe miteinander verwickelt, war Zeuge des Streites zwischen Luther und Zwingli, sah aber auch, von Männern wie Bucer, Petrus Martyr und Bullinger belehrt, die Kompromisse wie die Wittenberger Concordie, die Straßburger Lösung, die Württem-

bergische Konfession. Daß es sich aber in der Kirche von England nicht um einen Kompromiß zwischen Protestantismus und Rom, sondern um innerprotestantische Kompromisse handelt, beweisen diese drei Dokumente unwiderlegbar.

Die englische *Bibelübersetzung*, die heute als die „Authorised Version" von 1611 benutzt wird, verdankt ihre Entstehung dem Vorbild Luthers. William Tyndale, der in Oxford den von Erasmus edierten Text des Neuen Testamentes kennengelernt hatte und um 1520 Mitglied des in dem als „Little Germany" bekannten Gasthof in Cambridge verkehrenden Magisterkreises war, ging 1523 durch Vermittlung englischer Kaufleute, die mit ihren deutschen Geschäftspartnern vom Londoner Stahlhof konspirierten, nach Hamburg, übersetzte unter Zugrundelegung von Erasmus' Text und mit Luthers Übersetzung neben sich das Neue Testament ins Englische, ließ es heimlich zum Teil bei Quentel in Köln, offen bei Schiffer in Worms drucken und importierte etwa 3000 Exemplare nach England, wo eine Konfiskations- und Verbrennungswelle einsetzte, die „Tyndale's Testament" als „Luther's Testament" (so setzt Thomas Morus gleich) verfolgte. 1528/29 übersetzte er in Marburg den Pentateuch (gedruckt bei Luft, Marburg), 1534 erschien in Nürnberg die zweite überarbeitete Ausgabe des Neuen Testaments. Auf die Geschichte der Raubdrucke, die gewaltige Verbreitung dieser Teilübersetzungen und ihre Verfolgung in England zwischen 1525 und 1534 kann nicht eingegangen werden; es genügt die Feststellung, daß, als 1534 Heinrich VIII. den Bruch mit Rom gesetzlich vollzog und sein Hauptberater Cranmer ihn sofort um die Einführung einer englischen Bibel bat, ein Schüler Tyndales, Miles Coverdale, eine Übersetzung des ganzen Bibeltextes fertig hatte. Der Titel der 1535 in Zürich gedruckten Erstausgabe ist „Biblia the Bible that is, the Holy Scripture of the Olde and New Testament, faithfully and truly translated out of Douche (= Deutsch, nicht Holländisch) and Latin into Englishe". Im Vorwort der ersten englischen Ausgabe von 1537 bemerkt Coverdale: „Und um mir zu helfen, hatte ich verschiedene Übersetzungen, nicht nur in Latein, sondern auch von deutschen Interpreten, denen ich (ihrer einzigartigen Gaben und besonderen Sorgfalt in der Bibel wegen) meist um so lieber folgte" [9]).

Die 42 Artikel von 1553, 1563 auf 39 Artikel reduziert und in der Schlußversion von 1571 die einzige *Bekenntnisschrift* der Kirche von England, gehen in ihrer Anlage auf Thomas Cranmer, den ersten protestantischen Erzbischof von Canterbury zurück. Cranmer, verheiratet mit einer Nichte des Nürnberger Reformators Osiander, verfolgte alle protestantischen Verlautbarungen in Deutschland mit angespanntem und kenntnisreichem Interesse und starb unter Mary auf dem Scheiterhaufen. So sind die 39 Artikel kein Kompromiß zwischen Protestantismus und Rom, sondern ein Versuch, dem Anathema des Konzils von Trient ein gemeinprotestantisches Bekenntnis entgegenzusetzen. Als solches sind sie, in ihrer Version von 1563, eine Zusammensetzung aus Augsburgischer Konfession und Württembergischer Konfession und darauf abgestellt, zwischen mitteldeutschem und oberdeutschem, zwinglianisch beein-

flußtem Luthertum die Mitte zu halten (sehr groß ist der Einfluß von Bucer und Brenz in den einzelnen Formulierungen). Der in der Kirche von England gegenwärtig am weitesten verbreitete Kommentar von Bicknell sagt von der Version von 1563: „So beeinflußte eine lutheriche Bekenntnisschrift die englischen Artikel ein zweites Mal. Der Einfluß der Augsburgischen Konfession war indirekt, durch die 13 Artikel (einen den 42 Artikeln von 1553 zugrundeliegenden Entwurf Cranmers). Jetzt war die Entlehnung aus der Württembergischen Konfession direkt“ [10]). Auf die moderne Quellenanalyse der 39 Artikel können wir hier nicht eingehen; sie sind, mit kleinen Modifikationen in kalvinistischer Richtung, lutherisch. Nach Artikel VI ist die Bibel die einzige und ausreichende Glaubensquelle. Der Artikel über die Rechtfertigung (XI) sagt: „We are accounted righteous before God only for the merit of our Lord and Saviour Christ by Faith, and not for our own works and deservings. Wherefore, that we are justified by faith only is a most wholesome doctrine, and very full of comfort.“ Der Artikel XXV kennt nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, und lehnt Firmung, Beichte, Priesterweihe, Ehe und Letzte Ölung als nichtapostolische Korruptionen ab. Der Artikel XXVIII verwirft die Transsubstantiation, behauptet aber gegen Zwingli die Realpräsenz. Der Artikel XXX fordert die Feier des Abendmahls in beiderlei Gestalt. In der vielumstrittenen Frage, ob der Artikel XVII (On Predestination and Election) als im vollen Umfang kalvinistisch zu deuten sei, kommt der schon genannte Kommentar zu dem Ergebnis: „Der klarste Beweis dafür, daß die Artikel nicht kalvinistisch sind, ist der wiederholte Versuch der Puritaner, sie zu ändern oder zu vervollkommnen“ [11]).

Das *„Book of Common Prayer“*, das in seinen verschiedenen Versionen ebenfalls auf Cranmer zurückgeht, wird immer wieder als Beweisstück herangezogen, um den protestantischen Charakter der Kirche von England anzuzweifeln, weil es einige wenige häufig als römisch angesehene äußere Formen (u. a. knieender Empfang des Abendmahls, Gebet zum Altar hin) beibehält. Doch sein reformatorischer Charakter kann nicht abgestritten werden. Kattenbusch nennt es „eines der herrlichsten Denkmäler der Reformationszeit, in edler Sprache, voll biblischen Geistes“ [12]). Im Vorwort wird es als Hauptzweck der im „Book of Common Prayer“ niedergelegten liturgischen Ordnung bezeichnet, das kirchenjährliche Lesen der ganzen Bibel, wie es die apostolischen Väter verordnet hätten, wieder zum Mittelpunkt des Gottesdienstes zu machen und alle dem Vernehmen des ganzen Wortes Gottes abträglichen Gebräuche, die sich seitdem eingeschlichen hätten, zu beseitigen. Von moderner anglikanischer Seite wird gerade dem „Book of Common Prayer“ zugeschrieben, daß es, neben dem staatskirchlich-bischöflichem Kirchenregiment, der drohenden Kalvinisierung des anglikanischen Bekenntnisses zu Beginn der Regierungszeit der Königin Elisabeth entgegengewirkt habe. „Auch hier fremder Einfluß, aber in diesem Fall vorwiegend lutherisch, und das Ergebnis war ein recht konservatives Gebetbuch“ [13]). Für die lutherische Affinitäten suchende Kolorierung des

Selbstverständnisses der Kirche von England in ihrer doppelten Kampfstellung gegen die römische Überlagerung der Schriftlesung durch unbiblisches liturgisches Beiwerk und die Gestaltung des Abendmahls als Meßopfer und ebenso gegen den kalvinistischen Versuch, die Beibehaltung altkirchlicher liturgischer Formen als unprotestantisch zu brandmarken, ist es typisch, daß das „Book of Common Prayer" im 17. Jahrhundert mit dem Argument verteidigt werden konnte, daß die anglikanische Liturgie für alle die akzeptabel sei, denen der Name Protestanten eigentlich und ursprünglich zukomme, d. h. für die Bekenner der „Augsburgischen Konfession" [14]). Mit Blick auf den Geist der 39 Artikel (die Lehre) und das „Book of Common Prayer" (die Liturgie) sagt Bicknell gegen den Vorwurf des Romanismus in der Liturgie und des Kalvinismus in der Lehre: „Die Verfasserschaft des Satzes, daß die Kirche von England eine papistische Liturgie und kalvinistische Artikel habe, wird Pitt zugeschrieben. Dieser Satz wird weitgehend von denen wiederholt, die wenig von den Artikeln wissen und das Gebetbuch außer acht lassen" [15]). Die typologische Verwandtschaft des Selbstverständnisses der Kirche von England zur lutherischen Auffassung vom Wesen der Kirche kann kaum klarer bezeugt werden als durch diese Aussagen.

2. Politische Geschichte und Gesellschaftslehre

Wie jedes Selbstverständnis einer historischen Körperschaft, so ist auch das Selbstverständnis der Kirche von England im politischen Raum Schwankungen, in diesem Falle den Schwankungen der Geschichte des Protestantismus unterworfen. Daß ihr Geschick auf Leben und Tod mit dem Geschick des kontinentalen Protestantismus verbunden sei, hat die Kirche von England stets gewußt, und der Ruf „No Popery" ist aus ihren Reihen ebenso laut erklungen wie aus den Reihen der kalvinistischen Sekten. Als im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert für die Kirche von England die Hauptgefahr von Rom kam, das durch Spanien-Habsburg und die Jesuiten wirkte, als die Sache des Protestantismus infolge der Schwäche des deutschen Luthertums fast völlig in den Händen des französischen und holländischen Kalvinismus lag, hat die Kirche von England, in der in diesen Jahren durch Jewel und Whitgift eine kalvinistische Deutung der Artikel vorherrschte, ohne Rücksicht auf ihre bischöfliche Verfassung gemeinsame Sache mit dem Kalvinismus gemacht. Die Tochter Jakobs I. heiratete den Winterkönig, und die Kirche von England beschickte sogar 1618/19 die gesamtkalvinistische Synode von Dortrecht, ohne allerdings deren Lehrsätze über die Prädestination anzunehmen; die antilutherischen Erklärungen der Synode wurden von den anglikanischen Vertretern ausdrücklich bedauert [16]).

Als dann durch den immer stärker werdenden Puritanismus und seine Forderungen nach einer synodal gelenkten Kirche freier Gemeinden das elisabethanische System der vom König durch seine Bischöfe regierten Staatskirche

bedroht wurde, als der Kampf um das echte reformatorische Kirchenregiment zum Kampf um Bischof oder Presbyter und sogar um obrigkeitliches Königtum oder Demokratie wird, als sich die erste hochkirchliche Bewegung unter Laud bildet und die anglikanische Theologie unter Rückgriff auf die Zeugnisse der frühkirchlich-patristischen Theologie mit ihrer bischöflichen Verfassung auch das Gottesgnadentum des Königs verteidigt, wird in der Kirche von England die Erkenntnis mächtig, daß ihre Reformation die Rückbildung zur „Katholizität", zur vorpäpstlichen, allgemeinen, apostolischen Lehre sei, daß zwischen „reformatorisch" und „katholisch" kein Unterschied sei: seit Laud behauptet die Kirche von England ihre echte Katholizität gegen die sektiererische römische Katholizität. Aber in diesem Bestehen auf ihrer Katholizität verleugnet sie nie ihr protestantisches Selbstverständnis: Karl I. stirbt 1645 auf dem Schafott mit den Worten, daß „er immer in der protestantischen Kirche von England gelebt habe"[17]), und nach den Worten des hochkirchlichen Bischofs Cosin von Durham (1594—1672) ist die Kirche von England „protestantisch und reformiert im Einklang mit der alten katholischen Kirche"[18]).

Das Ende des 17. Jahrhunderts sieht dann den letzten großen Versuch Roms, England zum Papsttum zurückzuführen. Als Frankreich, das inzwischen die Nachfolge Spaniens als katholische Vormacht Europas angetreten hatte, den letzten Stuart, Jakob II., der als Katholik die Rekatholisierung Englands betrieb und 1688 von dem Oranier Wilhelm III. vertrieben wurde, immer wieder stützte, als sich dieses Eintreten Frankreichs für eine katholische Erbfolge in England mit dem Kampf um die europäische Hegemonie gegen die protestantischen Seemächte verband und zugleich zum Angriff auf Englands konstitutionell-parlamentarische Regierungsform und die in den Kämpfen des 17. Jahrhunderts errungene Gedanken- und Gewissensfreiheit wurde, wird die „protestantische Sukzession" zum festen Bekenntnis der Kirche von England. „Wenn je ein Nonkonformist den wesenhaft protestantischen Charakter der Kirche von England bezweifelt hatte, so wurden jetzt alle Zweifel beseitigt"[19]). Als in einer Dankadresse an Wilhelm III. die Bischöfe dem kalvinistischen König seinen, allerdings wegen seiner Toleranz gegen die Puritaner von der niederen Geistlichkeit bestrittenen Eifer bescheinigen wollen, schlagen sie die Formulierungen „für die protestantische Religion im allgemeinen und die Kirche von England im besonderen", danach „für das Interesse der protestantischen Religion in dieser und allen anderen protestantischen Kirchen" vor, und man einigt sich zuletzt auf die Formel „Sorge für die Kirche von England und das Interesse der protestantischen Religion in allen anderen protestantischen Kirchen"[20]). 1701 wird durch die „Act of Settlement" die protestantische Thronfolge Staatsgesetz, und 1706 wird es im Parlament der Regierung zur Bedingung eines Friedens mit Frankreich gemacht, daß Ludwig XIV. „die protestantische Sukzession, wie sie durch die Gesetze Großbritanniens etabliert ist"[21]), anerkenne. Für das Selbstverständnis der Kirche von England und seiner Könige aber, die ja Mitglieder der Staatskirche sein müssen, ist es

typisch, daß von 1701 bis zur Gegenwart fast ausschließlich die Verbindung mit lutherischen Dynastien gesucht wird: Dänemark, Hannover, Coburg, Hessen sind die Beispiele hierfür.

Damit ist die Frage nach dem *Wesen der englischen Staatskirche* und ihrer Begründung in der anglikanischen Gesellschaftslehre gestellt. Schon äußerlich ist die innere Verwandtschaft mit dem lutherischen Staatskirchentypus deutlich. Stellt die römische Lehre die Kirche als selbständige Größe neben und über den Staat, ist nach kalvinistischer Lehre die Kirche die Gemeinde der Erwählten, welche frei vom Staate ihre Kirchenzucht ausübt, so gelten für die Kirche von England fast alle die rechtlichen Verhältnisse und auch fast alle Formen des Selbstverständnisses, die den lutherischen Staatskirchen eigneten und für welche die Formel „Thron und Altar" kennzeichnend ist. Der König ist „supreme head" oder „supreme governor" der Kirche mit der Einschränkung „under God" und „soweit es das Gesetz Christi erlaubt". Der König setzt auf Vorschlag des Ministerpräsidenten die Bischöfe in ihr Amt ein, und diese sitzen als geistliche Vasallen kraft geistlichen Amtes im Oberhaus. Seit ab 1688 das Parlament allein die Macht im Staat hat, werden alle Fragen, die das äußere, aber auch das innere Leben der Kirche angehen, durch das Parlament gesetzlich geregelt, und staatliche Gerichte haben bis ins 19. Jahrhundert hinein darüber befunden, ob eine theologische Schrift materiell mit dem Bekenntnis der Kirche von England übereinstimmt oder ob ein von seinem Bischof gemaßregelter Geistlicher sein Amt richtig führt. Wenn der Erzbischof von Canterbury auf Grund eines Beschlusses der Kirchenversammlung eine liturgische Neuerung durchführen will, hat das Parlament das letzte Wort, weil das „Book of Common Prayer" durch Staatsgesetz geschützt ist: noch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts konnte eine Revision des Gebetbuches nicht durchgeführt werden, weil sich keine parlamentarische Mehrheit dazu bereit fand, obwohl fast die Hälfte der Parlamentsmitglieder nicht der Kirche von England angehörte.

Die Begründung dieses staatlichen Kirchenregimentes aber ist, auch wenn man es später vielfach mit der antikalvinistischen Lehre des Zwinglianers Erastus in Verbindung gebracht hat, ursprünglich lutherisch und geht auf Cranmer zurück. Nach der Lehre Cranmers ist die wahre Kirche unsichtbar und nur Gott bekannt, der in die Herzen der Menschen sieht; nur diese unsichtbare Kirche der Heiligen kann nicht irren. Die sichtbare Kirche dagegen, die aus Guten und Bösen besteht und selbst unter der Sünde ist, weil ihre Mitglieder nur mit menschlichem Wort bekennen können, kann irren. In diesem Notstand ist es die Aufgabe der von Gott zur Ordnung der Welt bestellten christlichen Obrigkeit, der Kirche Gesetze zu geben, ihre Amtsträger zu bestellen und dafür zu sorgen, daß die Seelsorge ordentlich ausgeübt wird. „Allen christlichen Fürsten ist von Gott unmittelbar die ganze Sache aller ihrer Untertanen anvertraut, sowohl hinsichtlich der Verwaltung von Gottes Wort für die Sorge der Seelen als auch hinsichtlich der Besorgung der politischen Dinge

und der bürgerlichen Regierung"[22]). Wie für Luther die Rechte der christlichen Fürsten daraus folgen, daß sie „Mitpriester, Mitchristen, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen sind", so steht auch für Cranmer die Heiligkeit des weltlichen Amtes fest. „Gottes Verheißung, daß in der Verwaltung des kirchlichen Amtes Gnade geschenkt wird, ist nicht größer als in der Verwaltung des weltlichen Amtes"[23]). Seitdem sind für die Kirche von England Staat und Kirche identisch; immer wieder wird das Beispiel Israels und des Reformators Josias herangezogen, wird Melanchthons Satz zitiert, daß der Fürst „custos utriusque tabulae" sei. Bei Richard Hooker, dem größten anglikanischen Theoretiker der Kirche, der sich des Zusammenhangs seiner Lehre mit den Intentionen der englischen Reformatoren immer bewußt war, steht der Satz: „Kirche Jesu Christi ist jede politische Gemeinschaft von Menschen, die in der Religion die Wahrheit bekennt, die dem Christentum eigen ist. Als politische Gesellschaft von Menschen hält sie die Religion aufrecht; als Kirche diejenige Religion, die Gott durch Jesus Christus offenbart hat"[24]). Und gegen die Hochkirchler, welche der Kirche eine höhere und geistliche Würde dem Staat gegenüber vindizieren wollen, sagt ein Pamphletist des 18. Jahrhunderts: „Die seligen Märtyrer, welche die Reformation mit ihrem Blut besiegelten, hielten die Kirche nicht für entehrt, weil sie vom Parlament regiert wird"[25]).

3. Kirchenpolitik

Die doppelte Frontstellung der Kirche von England gegen Rom einerseits und gegen den kalvinistischen Puritanismus andererseits hat sie wie von selbst immer wieder auf die lutherischen Kirchen als die ihr konfessionsverwandten Kirchen hingewiesen. An den frühen Hochkirchlern des 17. Jahrhunderts, den „Caroline Divines", die das Prinzip der „apostolischen Sukzession" der Bischöfe vertraten und damit den „protestantisch-katholischen" Charakter ihrer Kirche herausstellten, wird dies besonders deutlich. Sachlich halten sie die bischöfliche Sukzession für apostolische Praxis; sie ist ihnen aber immer nur akzessorisch, nicht notwendig; gehört zu den Ordnungen „ad agenda Ecclesiae spectantes", ist nicht ein „credendum"; macht ein „bene esse" der Kirche aus, nicht ein „esse". Gegen römische Versuche, aus dem tiefen Antagonismus der Kirche von England gegen die Puritaner eine antiprotestantische Gemeinsamkeit zu insinuieren, verficht der hochkirchliche Erzbischof Bramhall (1599—1663) die Verwandtschaft der Kirche von England mit den lutherischen Kirchen:

„Ich kann mich nicht der Meinung anschließen, daß alle oder auch nur ein beträchtlicher Teil der bischöflichen Gottesgelehrten in England allen oder dem größten Teil der protestantischen Kirchen den Charakter einer Kirche absprechen ... Sie anerkennen die schwedische, die dänische, die böhmische Kirche und viele andere Kirchen in Polen, Ungarn und jenen Teilen der Welt, die eine ordentliche ununterbrochene Sukzession von Bischöfen haben, einige unter dem Namen von Bischöfen, andere unter dem Namen Älteste bis

heute. Sie sprechen den Namen Kirche auch nicht den lutherischen Kirchen Deutschlands ab, die in ihren Bekenntnisschriften Bischöfe kennen und in der Praxis Superintendenten haben und auch Namen und Sache der Bischöfe haben würden, wenn es in ihrer Macht stünde" [26]).

Erzbischof Laud, der für die bischöfliche Kirche starb, anerkannte die lutherischen Kirchen als Kirchen, die den Bischof „der Sache" nach haben:

„In Schweden haben sie sowohl die Sache als auch den Namen, und die Lenker ihrer Kirche sind und werden Bischöfe genannt. Und unter den anderen Lutheranern ist die Sache, wenn auch nicht der Name erhalten. Denn statt Bischof nennen sie sie Superintendenten, und statt Erzbischof Generalsuperintendent. Und selbst hier unterscheiden sich die Namen mehr im Klang als im Sinn. Denn Bischof ist das gleiche im Griechischen wie Superintendent im Lateinischen. Obwohl also Luther den Namen ändern wollte, hielt er doch klugerweise an der Sache fest und wählte einen Namen, welcher der alten Kirche nicht ganz unbekannt war" [27]).

Wie entschieden die Konfessionsverwandtschaft mit den lutherischen Kirchen empfunden wird, zeigt eine Polemik Jeremy Taylors gegen die schottischen Presbyterianer: „Diese guten Leute hätten Ordination von den Bischöfen Englands oder von den lutherischen Kirchen haben können, wenn sie unsere Kirche als allgemein und christlich angesehen hätten" [28]).

Seit der Reformation ist der protestantische Charakter der Kirche von England erstmalig durch die Oxforder Bewegung zu Beginn der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts in Frage gestellt und angezweifelt worden. Zwei Motive waren es, welche Männer wie Newman, Pusey und Keble dazu brachten, das protestantische Selbstverständnis der Kirche von England zu verleugnen: die Furcht vor dem Übergreifen der durch Aufklärung und Idealismus zu einer Lehre des frommen Selbstbewußtseins und der natürlichen Religion sich verflüchtigenden Theologie des deutschen Protestantismus — sie nannten die Bibelkritiker Rationalisten und Neologen —, und die Abneigung gegen die Reformbewegung des politischen Liberalismus in England, die durch Abbau der Privilegien der Kirche von England diese zu einer Religionsgemeinschaft unter anderen machte. In beiden Bewegungen sahen die Oxforder Traktarianer das Endergebnis eines Kirchenbegriffes, der auf dem Boden des deutschen Protestantismus gewachsen war und letztlich auf die durch Luther und die deutsche Reformation begründete Lehre von der Subjektivität des Glaubensaktes und die damit gegebene Gewissensfreiheit zurückging. Gegen diese Privatisierung und Subjektivierung setzten sie die Objektivität der in Liturgie, Devotion, Sakrament und bischöflicher Autorität sichtbar werdenden und Glaubensgehorsam fordernden Kirche als der mystischen Inkarnation des Körpers Christi, forderten, in katholischem Sinne, die Freiheit dieser Kirche vom Staat und sahen echte Kirchlichkeit immer weniger im Protestantismus, immer mehr im römischen Katholizismus verwirklicht. So stark diese Bewegung innerhalb der Kirche von England auch geworden ist, so sehr sie den Anglikanismus sich auf seine Eigenart als vorreformatorische und vorpäpstliche, wahrhaft altkatholische Kirche hat rückbesinnen lassen: am Bewußtsein, eine katho-

lische Kirche des Protestes gegen ein nicht-reformiertes Rom zu sein, hat sie im Endergebnis nichts geändert; das zeigt die führende Mitarbeit der Kirche von England in der ökumenischen Bewegung. Ein Wort Gladstones, der selbst der Oxforder Bewegung nahestand, darf als repräsentativ für die auch heute noch gültige Form des protestantischen Selbstverständnisses der Kirche von England gelten. In einem vor kurzem erst veröffentlichten Briefwechsel mit dem französischen Grafen Montalembert, in dem dieser versucht, in Gladstone einen Fürsprech einer Rückkehr zu Rom zu finden, dem das „Katholische" über das „Protestantische" gehe, antwortet Gladstone abschließend:

„Sie fragen, ob wir an dem Wort Protestantismus als an einem Ehrentitel festhalten oder uns Katholiken gegen den einheitlichen Urteilsspruch der katholischen Welt nennen werden. Es trifft zu, daß die zwei größten Glaubensgemeinschaften der christlichen Welt, die römische und die griechische, ... uns den Namen katholisch verweigern. Ehe wir daraus aber den Schluß ziehen, daß uns dieser Name nicht zusteht, möchten wir darauf hinweisen, daß diese beiden großen Bekenntnisse sich den Namen katholisch auch gegenseitig absprechen, nicht nur uns. So werden wir, hoffe ich, auch in Zukunft fortfahren, uns demütig katholisch zu nennen, in Übereinstimmung mit dem einzigen Namen, den die Kirche von England je beansprucht hat, mit einem tiefen Gefühl für die Würde und Verantwortung dieses Namens, für unsere Unwürdigkeit, ihn zu tragen, und für die Güte und Gnade Gottes, daß er uns unter diese Kirche gestellt hat. Was aber den Namen Protestanten angeht, so werden wir ihn, ohne ihn als eine völlig angemessene christliche Bezeichnung anzusehen, dennoch ... als einen Namen der Notwendigkeit anerkennen, als einen Namen, der nicht ohne eigene Ehre ist, wenn man ihn versteht als einen Protest gegen alles, was katholische Wahrheit zu zerstören oder zu verändern geeignet ist. Die Pflicht der Liebe und des Lernens voneinander kommen zuerst, aber auch die Pflicht des Protestierens hat ihren Platz, und ich glaube nicht, daß wir sie aufgeben werden, selbst wo wir einmütiger und klarer sind, als es jetzt der Fall ist, in der Verabscheuung jenes ‚Protestantismus', der das Recht von Individuen und von Körperschaften bedeutet, mit der Offenbarung Gottes ihr Spiel zu treiben und sie neuzuformen". [29])

Nicht auf Grund typologischer Konstruktionen sollte der deutsche Protestantismus sein Urteil über das Wesen der Kirche von England formulieren, sondern auf Grund der Zeugnisse, die ihm das Selbstverständnis dieser Kirche durch die Jahrhunderte anbietet.

Anmerkungen: [1]) *Ernst Troeltsch*, Über einige Eigentümlichkeiten der angelsächsischen Zivilisation, 1916, abgedr. in „Deutscher Geist und Westeuropa", Tübingen 1925, S. 112—113. — [2]) Z. B. Schirmer, Brie, Schöffler, Meissner, Schücking, vgl. *Klaus Dockhorn*, Deutscher Geist und angelsächsische Geistesgeschichte, Göttingen 1954, passim. — [3]) *Troeltsch*, S. 112; *R. Seeberg* kennt eine eigene anglikanische Theologie überhaupt nicht; er subsumiert sie unter den Begriff „Anglocalvinismus", vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. und 3. Auflage, Erlangen-Leipzig 1920, Bd. IV, S. 641 ff. — [4]) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl., Bd. I, Spalte 339, Art. Anglikanische Kirche. — [5]) *Fischer-Lexikon* „Christliche Religion" (Hsg. Simmel-Stählin). — [6]) *Wilhelm Dibelius*, England, 4. Aufl., Stuttgart 1925, Bd. II, S. 19. — [7]) Ausgabe 1931. — [8]) *Otto Baumgarten*, Religiöses und kirchliches Leben in England, Leipzig 1922, S. 9. — [9]) *James Baikie*, The English Bible and its Story, London 1928. — [10]) *E. J. Bicknell*, A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England, third ed. rev by H. J. Carpenter, London 1955. — [11]) Ebend., S. 16/17. — [12]) *Realenzyklopädie* für protestantische Theologie und

Kirche, 3. Aufl. Bd. I, S. 533. — [13]) *E. W. Watson*, The Church of England, London 1914. S. 128. — [14]) *John Hunt*, Religious Thought in England from the Reformation to the End of Last Century, 3 Bde., London 1870, 1871, 1873, Bd. I, S. 289. — [15]) Bicknell, S. 16. — [16]) Watson, S. 153; Seeberg, Bd. IV, S. 683. — [17]) Watson, S. 165. — [18]) *Alan Richardson*, Ein anglikanischer Beitrag, in „Die Autorität der Bibel heute", Genf 1951, S. 137. — [19]) Hunt, II, S. 29. — [20]) Hunt, III, S. 2. — [21]) *M. A. Thompson*, The Safeguarding of the Protestant Succession 1702—1718, History, Bd. XXXIX, 1954. — [22]) *Strype*, Memorials of Archbishop Cranmer (1694), Ausg. Oxford 1843, Bd. I, S. 420. — [23]) Hunt, I, S. 14. — [24]) *Laws of Ecclesiastical Polity*, VIII, I, 2. — [25]) Hunt, II, S. 4. — [26]) *Norman Sykes*, Old Priest and New Presbyter, Cambridge 1956, S. 76. — [27]) Ebend., S. 87. — [28]) Ebend., S. 106. — [29]) *Louis Allen*, Gladstone et Montalembert, Correspondance inédite, Revue de Littérature Comparée, Bd. XXX, 1956, S. 42.

So hat die Kirche sowohl anorganischen als auch personalen Charakter, den der Notwendigkeit und der Freiheit, der Objektivität und der Subjektivität. Sie ist sowohl eine unbewegliche und begrenzte als auch eine künftige Realität. Die Einheit der Kreatur mit dem Schöpfer ist in Christus hergestellt, aber in den einzelnen Personen, die die mannigfaltigen Hypostasen dieser Natur sind, erreicht die Kirche ihre Vollkommenheit nur stückweise. Und doch ist die Einheit der Kirche nicht etwas, das durch den Menschen geschaffen werden kann, sie besteht bereits in Christus. Die Einheit ist eine Tatsache, aber sie muß durch den Heiligen Geist realisiert werden. John Gordon Davies

GABRIELE WOHMANN

Auf der Seite von Zolle

Erzählung

Früher war Zolle ein richtiges Seebad und zwar eins von den teuren und sogenannten vornehmen, mit einem Anstrich von Kultur abends, ab und zu kamen wirklich berühmte Leute und gastierten im Strandhotel vor dem gelangweilten Sommerferienpublikum.

— Zum Beispiel so ein Geiger, sagte Wed Vingel, der alt war und sich noch an manches erinnern konnte; aber auch die Alten wußten schon nicht viel mehr als ein paar Namen und ein paar Anekdoten, die nach und nach ihre Pointen verloren.

— Wie hieß er? fragte ich.

— Was weiß ich, sagte Wed Vingel, irgendwas Biblisches.

— Ein Jude, sagte Posse hell, spukte in den Wind und die Spucke kam natürlich zurück und hockte dann häßlich auf seiner blauen Leinenhose.

Das ganze Leben in Zolle bestand aus alten Namen und aus Steintrümmern, war ein Friedhof voll Erinnerungen, deren Glaubwürdigkeit mit den Jahren immer zweifelhafter wurde. Sogar das Meer hatte jetzt, seit damals seine schaumige Wut dem Ort die Kraft genommen hatte, einen grabähnlichen Charakter; wieder lag es heute fast stumm unter dem grauen tiefen Himmel. Am Ufer zog sich in langen glasigen Streifen die niedrige Brandung von Westen nach Osten, züngelte auf die Steine der Befestigung: ein fortwährendes vergebliches Lecken. Über den fernen Endquadern der Buhnen trafen sich seicht übereinanderschwätzend zwei Strömungen.

— Ja ein Jude, sagte Wed, ein ganz großer Geiger, damals wurde viel über ihn geschrieben und geredet, so einer von den ganz Großen. Und von der Sorte gabs in einer Saison mehr als jetzt in zehn Jahren drüben.

„Drüben" war Zollst; entstanden aus „Zolle-Ost", denn früher war es nicht mehr gewesen als ein östlicher Ableger, der keinen besonderen Namen brauchte; dort wohnten die schlechteren Gäste in den billigen roten Ziegelsteinpensionen, weit weg vom Strand; und abends lief alles eine halbe Stunde, um zu den Lichtern von Zolle zu kommen, die lockend in der Westnacht schwammen, alles lief zum Strandhotel und zur Wandelbahn mit ihren gelbgrünen, im Wind schwingenden Ampeln.

— Solche Leute wie diesen Geiger damals kriegen die drüben nicht, sagte Wed. Ich erinnere mich: dieser Mann zog mit einer Frau rum, auch eine Jüdin so viel ich weiß, die haben ja so ein gewisses Aussehn, große Augen und

schmale Nasen, na sie war ohne weiteres eine Schönheit, aber nicht eine wie man sie hier sieht.

— Rassig, sagte Maul I. und grinste.

— So Leute kriegen sie nicht nach drüben, sagte Wed.

Damals hatte die große Sturmflut den feinen Sand von Zolle weggespült und Zolle-Ost zugetragen, dieser schäbigen Dependance, die in der Folge allen üppigen Reichtum von Zolle aufzehrte, sogar den Namen. Von Zolle gab es dann keine Prospekte mehr, auf neuen Verkehrskarten wurde es gar nicht eingetragen. Verleugnet, alt und mürbe vom Wohlleben ins Meer gesunken. Im Sommer kamen ein paar Gäste von Zollst aus Neugier herüber, bei schlechtem Wetter, wenn sie dort am Strand doch nichts versäumten, stakten über die Steintrümmer der zerstörten riesigen Mole und stocherten mit angeschwemmtem Reisig ziellos umher in dem Schmutz, den die Flut mürrisch heraufschleuderte, in den modernden Faschinen und in den Spalten zwischen den Buhnenquadern, in denen es waberndes schlüpfriges unappetitliches Zeug aus dem Meer gab — ja, richtig unappetitlich war dieses Zolle geworden, das einstige Weltbad, die Seite von Zolle war jetzt die schwarze Rückseite der Ferien. Überlebter Glanz, weggeglittene Feste, Musik, farbiger Schimmer, alles lag tot unter dem Raunen von schwappenden Tanghaaren und klebrigem Muschelpolster. Die Ausflügler aus Zollst glitschten über die moosigen Steine und tasteten mit den Fingern die scharfgrünen Muster der Farnalgen ab; die Kalkgehäuse der Seepocken knirschten unter ihren Sohlen — einen öden Zolle-Nachmittag lang.

— Die Juden, sagte Wed, haben oft viel los, damals waren hauptsächlich die Juden große Künstler, hier in Zolle, berühmte und begabte Juden, von denen alle Welt redete und in allen Zeitungen geschrieben wurde.

Schon wieder wölkte ein Regenschauer vorbei, zuerst sahen wir nur draußen überm Meer die hellen Striche treiben, schräg und schnell vor dem Westwind, und das Wasser versuchte sich in ein bißchen Auflehnung; und dann kam der Regen auch zu uns und fuhr gegen die Zeltplanen; gut, mit Wed und den Mauls und Posse und den andern und mit der Anisschnapsflasche im Bauzelt zu sitzen.

— Schön war sie, sagte Wed, diese großen, etwas hervorquellenden Augen, immer naß wie vom Weinen, ich glaube schon, daß es irgendwas Trauriges gab in dieser Geschichte zwischen ihr und dem Geiger.

— Wie hieß er denn, fragte ich.

Alte Namen und alter bemooster Stein, geschändet vom Salz und vom Wasser, vom Sand, vom Wind. Altes, ausgewaschenes, an die Ewigkeit gewöhntes Land, in vorläufiger Bezähmung starr unterm Himmel. Alte Brandung, alter Sturm.

— Wie hieß er denn, fragte ich, dieser Geiger.

— Ich weiß nicht, sagte Wed. Ein ausgefallener Name. Damals war er jung, und ich glaube, er spielte auf einer der wertvollsten Geigen, die es überhaupt

gab, alle waren sie hingerissen, übrigens kam er zwei oder drei Jahre lang im Sommer, aber diese Frau war nur das erste Mal bei ihm, oder beim letzten Mal.

Sie gaben die Flasche herum, ich sah Wed beim Trinken zu, in seinem Gesicht lag etwas Gespanntes. Mit den Männern und dem Schnaps war es fast behaglich im Zelt, auch mit dem Regen, der gegen die Leinwand klopfte und vorbeiflog. So ein Nachmittag, an dem man viel durcheinandertrank, denn an jeder der meist müßigen Arbeitsstellen gab es wieder was anderes; Bier, dumpf und gewöhnlich und bitter; Wacholder an der Westbuhne, kraftvoll, hart; die vorne am Anleger hatten faßdunklen Whisky, lind und moorig wie die Erinnerung an einen Schmerz. Ich konnte sie alle ganz gut leiden hier in Wed Vingels Zelt, wenn wir miteinander tranken, dem Abend von Zolle entgegen, der Nacht entgegen, die naß und schwer vom Westhorizont sich heraufbauschte.

— Nachmittags saufen ist bekömmlicher, sagte Jeppe, er hatte jetzt die Flasche. Weitaus bekömmlicher als abends vorm Einschlafen. Das hat mit dem Kreislauf zu tun, heißt es.

— Weiß denn keiner mehr den Namen von diesem Geiger, fragte ich.

Alter Name und alte Zeit, spröde vom Genuß, unter dem Schutt müder Jahre. Ich trank und sah hinaus, weil da Schritte vorbeigeschurrt waren, und dann beugten sich auch die andern vor und wir konnten draußen den Mann im Regenmantel sehen, mit hochgestelltem Kragen, er lief nach Westen und verschwand bald hinter der Mauerbiegung, da, wo das Ufer nach Süden verläuft.

— Ein Fremder, sagte Maul I.

— Na früher, sagte Wed Vingel. Sein Gesicht war bläulichrot und hart, voll fester steifer Wülste, ölig gegen den Wind wie Möwengefieder. Er trank und sagte: Früher war sowieso alles anders. Unser feiner breiter Strand war so weiß und so zart wie Samt. Da lagen sie alle braun und lackiert vom Öl, und Zolle-Ost war nur ein dreckiges Dorf, ein Pfad aus roten Ziegeln führte hin, rauh wie Bimsstein, daran machten sie ihre Schuhsohlen kaputt, wenn sie hier heraus kamen nach Zolle, denn hier waren die vornehmen Gäste, die sie angaffen wollten. Aber nicht nur solche mit Geld, nur wirklich vornehme Leute warens, und dann die Künstler, dieser berühmte Geiger, der die merkwürdige Frau in dem einen Sommer bei sich hatte, eine russische Jüdin, so viel ich weiß, und irgendwas Schreckliches muß ihr wohl vorbestanden haben. Ja und abends die Konzerte, das war wahrhaftig feierlich, ich möchte sagen: es war schön. Wenn die Flut gegen die Wandelbahn klatschte, Gischt so weiß wie sonst was, wilder Gischt hier auf der Seite von Zolle.

— Das war was ganz anderes, sagte Maul I., mit einer richtigen Promenade für die Gäste, ein ganz anderer Betrieb.

OSKAR KOKOSCHKA
Montana 1947

Vgl. die Randbemerkung auf S. 497

— Warts ab, sagte Posse hastig, die werden drüben eines Tages auch eine bauen.

— Unsinn, sagte Maul II., die geben ja an mit ihrem Naturstrand.

— Ach was ist das denn mit so einem Pfad hoch in den Dünen, sagte Wed, was merkst du da oben schon vom Meer, bei Wind kann man nicht laufen vor Sandwehen, ich habs doch selbst mal erlebt drüben. Und von da oben sieht selbst bei Sturm die See friedlich aus, aber auf unserer Betonpromenade hatte man was vom Meer, das wollen doch die Gäste aus den Städten mit ihrem lahmen Klima. Die Flut hat wütend dagegengespuckt, das kriegen die nicht hin auf so einer erbärmlichen Dünenpromenade.

Jetzt hörten wir wieder die Schritte draußen und drängten uns alle zum Spalt hin: da ging der Mann vorbei, vom Wind gestoßen und ostwärts gepeitscht; kein junger Mann mehr, er hatte ein faltiges abwehrendes Gesicht.

— Vielleicht einer von früher, sagte Wed, einer, der früher hier war und es jetzt wiedersehen wollte, so kommt es mir vor, kein Neuling von drüben, die nehmen sich ja keine Zeit mehr.

Ich bekam wieder die Flasche und trank, sah hinaus auf die Steinschüttung, moosgrün und kantig dunkel vor dem Grauen. Ich sah hinüber zu den beiden Buhnenpflöcken, die in endgültiger Einsamkeit aus dem wegflutenden Ebbewasser ragten, plump und formlos unter dem Aussatz der Muschelpolster; vom Zelt aus wirkten sie wie Menschen, steinstumme, steinreglose Menschen, Mann und Frau, für immer nah und für immer getrennt: dorthinüber sah ich, denn dorthin war der Fremde gegangen, stemmte sich gegen den Wind, sein Körper sah wie eine dunkle scharfe Sichel aus im Wind, er stand jetzt ganz still vor den beiden Pflöcken, starrte hin.

— Bestimmt ist das einer von früher, sagte Wed.

— Mich sollte es nicht wundern, sagte Maul I., wenns einen wieder herzieht.

— Und dann sehn sie das jetzt, sagte Jeppe.

Wed Vingel nahm die Flasche, trank sich pathetische Kraft in die Stimme: — Die Sommer waren stark und die Winter waren stark. Nicht so Nieselwetter wie heutzutage. Einmal hab ich ihn gehört, Gäste nahmen uns mit zum Konzert, ich weiß, es war im Sommer, in dem er diese Frau bei sich hatte, sie saß auch im Saal vom Strandhotel, es war die erste Saison nach dem Ausbau, ihr Mauls werdet euch erinnern. Ich hatte eigentlich keine Lust mitzukommen, aber komisch, als der Geiger spielte, mußte ich einfach zuhören. Es war wirklich richtig schön, aber fast unangenehm. Und diese beiden Pflöcke, die ihr da seht, die bildeten damals die untere Begrenzung der Buhne. Der Geiger und diese Frau hatten sich draufgesetzt, nach dem Konzert, wir beobachteten sie von hier oben aus, stundenlang saßen sie auf den Pflöcken, er hier, sie dort, und starrten ins Meer. Ich weiß es noch so gut, weil keiner von den Zuhörern nach dem Konzert nach Hause wollte, alle strichen sie noch um die beiden da unten herum.

— Vielleicht ist der dort dein Geiger, sagte Maul II.

— Der Figur nach könnt ers sogar sein, sagte Wed. Das waren Sommer und Winter damals, die Hunde bellten ins Gejammer der Katzen; Frauen gingen vorüber, allererste Eleganz, hier auf der Seite von Zolle.

Da stand immer noch der Mann zur dunklen Sichel gebogen und regungslos vor den Mann- und Frau-Pflöcken, und dicht vor ihm zerbrach der schmale gläserne Strich der Brandung, die sich aus der versteinerten Meerfläche wölbte und heraufschwamm, die blauen Steinquader abschleckte. Klotzig und einsam lag das Geröll der Schüttung unter der Mauer. Nachts käme die Flut, heuchlerisch sanft, als gäbe sie zu, bezwungen zu sein.

— Der steht und steht und steht da, sagte Jeppe.

— Ja die Sommer, sagte Wed, der Blauholm roch und was war das für ein Gebrüll bei den Badezeiten. Und die Winter, erinnert ihr euch an das Treibeis, und wie sie später mal mit dem Lastauto übers Meer fuhren und die Flut sie erwischte?

— Ja, die Flut, sagte Maul III. Er redete zum ersten Male, er war mäßig im Trinken und in allem, zum ersten Male nahm er die Flasche, in allem war er verläßlich, einer, von dem man immer, wenn er sich endlich äußerte, etwas Grundsätzliches erwartete. Die Flut hat Zolle die Nordbuhne genommen und die Mole, jetzt können sie unten am Anleger noch Jahre schuften, da kommt kein Leben mehr rein. Das ist tot, einmal tot ist für immer tot.

Schwarz, gebogen, stand der Mann im Regen, wartete, tot im Stehen, tot im Wind und im Regen; tot im toten Zolle. Mann und Frau, die Pflöcke mit schwieliger Haut, ragten aus dem platt zurückziehenden Wasser. Der Fremde stand starr vor ihnen.

— Und so stark war die Flut damals, sagte Maul III., daß sie Zolle alles genommen hat, die Juden und die Gäste und was Wed da alles erzählt hat. Da gibts nichts zu hoffen.

— Bestimmt ist das einer von früher, sagte Wed Vingel. Was man hat, sind die Erinnerungen.

Wir tranken alle schnell hintereinander.

— Spiel deine Geige da unten, du Toter, rief Jeppe leise.

Gedichte

VENEDIGS LEBEN, düster und unfruchtbar — sein Sinn:
er tritt mir klar vor Augen, ich sehe ihn, genau.
Ein Lächeln um den Mund, ein kaltes, blickt es in
die abgelebten Spiegel, in spiegelaltes Blau.

Ein Hautarom, kaum spürbar. Die Äderung, violett.
Ein Weiß, ein Schimmer Schnee. Brokate, dunkelgrün.
Man hebt sie auf die Sänften, auf das Zypressenbett,
man schält sie aus den Mänteln, im Schlummer, im Verglühn.

In all den Körben: Kerzen. Sie brennen, brennen fort,
als ob dies eine Arche und drin die Taube wär.
Auf Plätzen, in Theatern, an müßig-eitlem Ort,
allda geschieht das Sterben, der Mensch, hier endet er.

Die Todesangst, die Liebe: nichts, das den zwein entkommt:
der Ring Saturns wiegt schwerer als irgendein Gewicht.
Der Richtblock, ausgeschlagen mit Samt, mit schwarzem Samt.
Das menschliche, das Antlitz, das herrliche Gesicht.

Wie schwer es hängt, Venedig, dein Prunk- und Bühnenwerk!
Die Spiegel schwer, die Rahmen, schwer das Zypressenholz.
Die Luft hier: scharfgeschliffen. Im Schlafgemach: der Berg
von altersblauem Glase, das taut, das schon zerschmolz.

Sinds Rosen, sinds Phiolen in diesen Händen hier?
Dies ist der Abschied, Adria, du grünes Meer, ade!
Du Mädchen aus Venedig, du sprichst nicht, sag es mir:
Ein Tod wie dieser, festlich — kann ich ihm nicht entgehn?

Im Spiegel steht jetzt Venus. Ihr Licht — ein schwarzes Licht.
Es gehn die Dinge, alle. Die Wahrheit: Dunkelheit.
Es wird ein Mensch geboren. Es lebt die Perle nicht.
Susanne: der zwei Greise muß sie gewärtig sein.

BETT, aus schwülen Finsternissen,
Lasten, auf die Brust gelegt ...
Dies vielleicht ist mir das Liebste:
schmales Kreuz, geheimer Weg.

MAN GAB MIR einen Körper — wer
sagt mir, wozu? Er ist nur mein, nur er.

Die stille Freude: atmen dürfen, leben.
Wem sei der Dank dafür gegeben?

Ich soll der Gärtner, soll die Blume sein.
Im Kerker Welt, da bin ich nicht allein.

Das Glas der Ewigkeit — behaucht:
mein Atem, meine Wärme drauf.

Die Zeichnung auf dem Glas, die Schrift:
du liest sie nicht, erkennst sie nicht.

Die Trübung, mag sie bald vergehn,
es bleibt die zarte Zeichnung stehn.

NACHTS, VORM HAUS, da wusch ich mich —
Grobgestirnter Himmel strahlt.
Auf der Axt, wie Salz, steht Sternenlicht.
Hier die Tonne: randvoll, kalt.

Riegel, vor das Tor gelegt.
Streng die wahre Erde, rauh,
rein die Leinwand, frisch gewebt,
und den Faden sieht kein Aug.

Sternensalz, im Faß zergehend.
Wasser, kalt, muß schwärzer werden.
Reiner nun der Tod und salziger das Elend,
wahrer, furchtbarer die Erde.

NEIN, NICHT DEN MOND — ein Zifferblatt
seh ich dort leuchten. Was kann ich dafür,
daß ich die Sterne milchig seh und matt?

Wie dünkelhaft war Batjuschkows Bescheid!
„Wie spät ist es?" so fragten sie ihn hier,
und die es wissen wollten, hörten: „Ewigkeit".

Aus dem Russischen von Paul Celan

KOMMENTARE

Die Liebe lernen

Bemerkungen zur Begegnung der Geschlechter in unserer Zeit

1. Unerfüllte Sehnsucht

„Die Frauen sind für mich Leben. ... Alles, was in meiner Welt liebenswert und köstlich ist, ist mir durch irgendeine Frau erweckt worden. Ohne den Zauber, den sie mir geben, wäre ich ein harter, trockener Geschäftsmann dieser Erde ... Ohne Frauen bin ich ein einziges verzehrendes Fieber unseliger Plackerei. Ohne sie ist Dasein ohne Güte, ohne Ruhe, ohne Befriedigung irgendwelcher Art. Die Welt ist ein Schlachtfeld: Schützengräben, Stacheldraht, Schmutz, logische Notwendigkeiten und äußerste Trostlosigkeit — ohne ein Ziel, um das es sich zu kämpfen lohnt. Alles, was irgendeine Anstrengung lohnt, alles, was die Kräfte wieder auffrischt, liegt in den Frauen verborgen."

Zahlreiche Männer und Frauen könnten in ähnlicher Weise sprechen wie der Unbekannte, der die Mitte seines Lebens überschritten hat. Wir sind gewiß, nicht wenige werden ähnliches bekennen müssen wie er, wenn er über die Enttäuschung an seiner Ehe spricht:

„Eines schönen Tages kam ich zu der Überzeugung, daß ein gewisses Mädchen, ein zartes, lächelndes Mädchen, mir all die Göttinnen meiner Träume würde verkörpern können. Ich brauchte sie nur zu gewinnen und das Wunder wäre vollbracht ... Ich müßte nach allen Regeln vollkommen glücklich sein. Aber statt daß meine Ehe mich befriedigte, löste sie bald in mir einen Sturm von lang unterdrückten Wünschen und Begierden aus ... Durch meine Heirat hatte ich nichts von alledem erlangt, wonach meine Seele sich sehnte ... Ich konnte nicht glauben, daß die Glut und die Süße, von der ich träumte, nicht irgendwo in der Welt vorhanden sei, nur mir verborgen ..."

Die Geschlechter erwarten voneinander Unendliches an Glück und Erfüllung. So frißt sich die unerfüllte Sehnsucht ein und nagt die Enttäuschung an ihrer Lebenskraft. Die Sehnsucht spürt richtig: Zu Glück und Leben sollten die Geschlechter füreinander werden, aber oft bereiten sie sich den Tod.

2. Verlangen nach dem Fest

Was ahnen die vielen in den Träumen unerfüllter Sehnsucht? Was aber verfehlen sie? Unserer Epoche im Abendland fehlt weithin die Erfahrung des Geschlechtlichen als eines „Mysteriums". Erst wo dieses erfahren wird, kann Geschlechterbegegnung und geschlechtliche Gemeinschaft ihren vollen Sinn entfalten. Danach dürstet — un-

verstanden — der unstillbare Durst. Die Männer und Frauen unserer Tage wissen zumeist nicht, was sie suchen: sie werden süchtig. So dringend bedürfen sie der Erfahrung der menschlichen Geschlechtlichkeit und der Geschlechterbegegnung als eines Mysteriums[1]).

Dieses Mysterium kann niemand an sich reißen noch es „besitzen". Es kommt über zwei Liebende, die sich einander nahen; es kann sie ganz erfüllen, doch es kommt aus eigenem Antrieb. Dann werden beide inne: darin also liegt das Wunder und Geheimnis, daß Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen hat. Kommt diese Erfahrung nur einmal über zwei Menschen, dann „bleibt" ihnen Unverlierbares. Hilflos wird der Mensch in seinem geschlechtlichen Verlangen, solange er diese Erfahrung nicht gemacht hat. Was sich am Tiefsten im Geschlechtlichen verbirgt, entzieht sich am raschesten, wenn der Mensch es haben und an sich reißen will.

Trotz allem Unheil, das die Geschlechter sich bereiten, ist seit einigen Jahrzehnten etwas im Wachsen, was eine Möglichkeit für künftige Beziehungen zwischen Mann und Frau werden könnte. Allerorts leben und reifen Menschen heran, die von einer großen Sehnsucht bewegt sind, inmitten der Drohung des Todes und möglicher Zerstörung Fest und Festliches zu erleben. Je mehr der Mensch vom Tode bedroht ist, desto mehr verlangt er nach dem Fest. Viele suchen nach ihm mit allen Fibern ihres Leibes. Aber das ist es eben, was wir sehen müssen: sie suchen nach dem Fest gerade bis in die Fiber ihres Leibes hinein. Noch sind die Versuche unsicher und tastend. Das Geschlecht soll zum hohen Fest des Daseins werden. Danach bricht überall die Sehnsucht durch, in hohen Formen wie noch im Dumpfen und Ungelichteten[2]).

Menschen, deren Kindheit im vergangenen Jahrhundert liegt, fällt es vielleicht schwer, diese Aussagen anzunehmen. Soweit noch Geschlechtliches als obszön oder geschlechtliche Gemeinschaft als des Menschen unwürdig betrachtet wird, kann die Reaktion allerdings nur Protest sein. Gewiß — die Sehnsucht nach dem Festlichen und Sinnspendenden in der Geschlechterbeziehung hat stets den Rang, den der Mensch besitzt, aus dem sie aufbricht.

3. Um den Sinn des Daseins

Schicksal der Liebe ist unser und das andere Geschlecht, sei es, daß wir auf die Ehe zugehen oder auf sie verzichten, sei es, daß unsere Ehe gelingt oder in Gefahr ist. Das ist die innerste Linie unseres Lebens, ob die Liebe gelingt oder mißlingt. Immer verlangen wir nach Liebe. Wer nach Liebe sucht, sucht nach Sinn.

Sinn ist nichts Abstraktes, sondern die tragende und doch so ungreifbare Kraft, die fähig macht, einen Menschen im Bleibenden zu gründen, die ihm Freude spendet und noch den Mut gewährt, Abschied, Einsamkeit und Sterben zu ertragen. Dieses Ungreifbare sinnspendender Kraft wird in der Begegnung der Geschlechter gesucht, auch dann noch, wenn die Atmosphäre keineswegs danach aussieht. Jene Menschen aber, die aus der Begegnung ihrer Liebe etwas von Festlichkeit erfahren konnten, wissen ohne Namen, daß die Geschlechterbegegnung „religiöses" Geschehen ist[3]).

Keineswegs ist gesagt, diese Erfahrungen seien schon christlich, aber sie könnten christlich werden. Wir sagen nicht zuviel, wenn wir meinen, daß die Zukunft der Christenheit im Abendland wesentlich davon abhängen wird, ob die Christen dieses festliche Verlangen spüren und ihm antworten können.

Was sich zwischen den Geschlechtern regt, ist verborgen und leicht mißzuverstehen. Leider hat sich in vielen Menschen die Meinung verfestigt, ihrer Sehnsucht nach Sinn und Fest werde innerhalb der Christenheit keine Antwort gegeben. Wir sollten der Frage nicht ausweichen: Wie lange wurde von Christen wie von Nichtchristen die Geschlechterbegegnung als Möglichkeit von Fest und Feier verkannt? Fragen wir noch eindringlicher: Ist die Sehnsucht jener Menschen, die in ihrer Liebe leuchtende Festlichkeit und den tiefen Sinn ihres Menschseins suchen, nicht berechtigt? Ist der Schrei der Not nicht der Schrei nach etwas, das verloren wurde, so sehr verloren, daß die Suchenden nicht mehr wissen, wonach sie zwangshaft suchen müssen?

Wir fürchten nicht, in Verdacht zu geraten, neben diesen hohen Möglichkeiten den Verfall zu vergessen. Wir wissen wohl, wie häufig das Absinken ins Dumpfe und Ungelichtete geschieht. Doch darüber dürfen wir das Neue nicht übersehen, das sowohl im Gelingen wie im Mißlingen die Geschlechter bewegt: Der Geschlechterbezug wird wieder als sinnspendend erahnt. Wir möchten hoffen: die Geschlechter sind neu auf dem Wege, das tiefe Schöpfungsgeheimnis dessen, daß wir als Männer und Frauen existieren, zu entdecken.

Jeder Mensch ist für den anderen doppeldeutig, er kann ihm Frieden und Tod bringen. Der Mensch ist kein harmloses Wesen, sondern voller Gefahr für sich und den anderen. Eine Gefahr eigener Art, aber auch die Möglichkeit eigenen Gelingens birgt die menschliche Geschlechtlichkeit. Nirgendwo kann der Mensch so tödlich für den anderen werden wie hier, nirgendwo aber enthüllt er sich so, als wenn er sich liebend enthüllt und dem Gefährten übereignet.

Liebe ist die Weise, wie zwei Menschen sich enthüllen. Aus diesem Enthüllen wagen sie, sich einander zu übereignen, einander zu sehen und zu erkennen als den geliebten Mann und die geliebte Frau. Wir kennen das Wort von der Befriedigung; oft haftet ihm ungewollt eine negative Wertschätzung an. Das Wort benennt ein Geschehen. Einem Menschen wird Frieden zuteil. Er bedurfte des Friedens, denn er war nicht im Frieden, sondern friedlos. Das ist der Sinn, daß zwei Menschen sich den Frieden gewähren. Nicht ein vereinzelter Trieb treibt sie zueinander, sondern ihr innerstes Wesen treibt sie, nach dem Frieden zu suchen.

Wenn wir Friede ursprünglich verstehen, so bezeichnet er dasselbe, was die Religionen das „Heil" nennen[4]). Was erwarten die Geschlechter voneinander? Mann und Frau verlangen nach Heil und hoffen, daß einer dem anderen Heilsames spende. Mögen sie das Wort nicht kennen, Heilsverlangen zieht die Geschlechter an, auch noch unter Verschüttung, Abartigkeit und Schuld. Wie das Licht, die Speise und der Trank heilvoll werden, so sollen auch Mann und Frau füreinander heilend und zum Heile werden. Noch in der Verlorenheit, die gar oft die Geschlechter einander bereiten, erkennen wir, wie unausrottbar das Verlangen nach Heil ist. Daher ist das Unglück zwischen den Geschlechtern so groß, weil die Berufung füreinander so anspruchsvoll ist. Unglück, Not und Schuld lehren, wir können allein aus dem Heil als dem wahren Frieden leben. Diesen Frieden suchen Mann und Frau beieinander.

Doch übersehen wir nicht: dicht neben dem Heilsverlangen haust das Unheil. Daher bedarf das Verlangen des Menschen nach einem Du der Ordnung — einer Ordnung der Liebe. Nicht die Sehnsucht soll unterdrückt werden, sondern Mann und Frau müßten reifen, um wahrhaft einander begegnen zu können. Die angeführten Geständnisse zeugen vom „durchschnittlichen" Schicksal vieler Ehen. Es ist an der Zeit, daß die Geschlechterbeziehung zu dem hinfindet, worauf sie angelegt ist.

4. Abschied vom Traum der Jugend

Dann könnte aus der Ehe wahrhaft der Bund werden, dann könnten beide den eigentlichen Auftrag ihrer Ehe übernehmen. Er heißt, die Liebe zu leisten über Träume und Enttäuschungen hinweg. Nach Liebe geht die innerste Sehnsucht jedes Menschen, und zwar auch nach jener Liebe, die allein Mann und Frau einander spenden können. Nach ihr strecken sich auch alle Verirrten noch aus.

Ehe aber heißt, den Menschen bis in seine innigste, ihm gehörige Wesenstiefe zu lieben, bis hinein ins Geheimnis seiner Geschlechtlichkeit es ganz mit ihm zu wagen.

Jeder bedarf der Träume seiner Jugend, die ihn herausreißen aus seiner Vergangenheit. Doch wir können uns auch an unsere Träume verlieren. Wirklicher als alle Träume ist der andere Mensch. Zu ihm gilt es liebend hinzufinden. Nehmen wir als Erwachsene Abschied vom Traum der Jugend, dann werden wir je und je frei für die eheliche Begegnung oder für den echten Verzicht, der uns in die Einsamkeit verweist. Was uns als Auftrag auferlegt ist, ist das Wagnis unseres Menschseins; ihm gegenüber müßten wir verzagen, versuchten wir es nicht aus der Hoffnung.

Jeder erlebt die Stunde, da er schwach, die Liebe müde wird und er den Mut sinken läßt. Nicht darin besteht die gelingende Ehe, daß sie keine Schwierigkeiten hat oder „leicht" ist, sondern daß die Wachsamkeit der Herzen alle Krisen fruchtbar werden läßt. Aus der Wachsamkeit vermag unsere Hoffnung alle Anfechtungen zu bestehen und die Zukunft zu gestalten. Ehe will werden Kunstwerk der Liebe, Werk des Könnens, an dem beide bauen, ändern, korrigieren und neu gestalten — ein ganzes Leben hindurch.

5. Können wir die Liebe lernen?

„Ich muß es Ihnen offen sagen: Sie tun mir leid. Sie sind an eine Frau gebunden. Ich kann mich nicht an eine Frau binden; ich fürchte, ich versäume etwas." So begann ein junger Mann, der zu einer Beratung gekommen war. Nicht jeder spricht so offen, dessen Verlangen ins Maßlose geht. Ungewollt ergänzte eine junge Frau, warum auch sie sich nicht binden kann: „Ich möchte viele Männer haben, aber ich möchte nicht ihr Gesicht sehen."

Zahlreiche Männer und Frauen werden von geschlechtlichem Verlangen überflutet. Manche verlieren sich und zerstören jene notwendige Ordnung der Sitte und Sittlichkeit, die wie ein Zaun die Begegnungen von Mann und Frau hüten will. Andere sind gepackt von einer panischen Angst, irgendwann einmal überwältigt zu werden.

Wie sind junge und alte Menschen vorbereitet, ihre Sehnsucht und ihr Verlangen zu bestehen? Jedem Menschen ist die Aufgabe der geschlechtlichen Reife gestellt. Er ist je und je gerufen, sie zu ergreifen, unabhängig davon, ob er auf eine Ehe zugeht, ob er sein Leben in Zweisamkeit mit einem Partner versucht oder in Einsamkeit verbringt.

Wir sind noch nicht reif geworden, wenn wir empfängnis- und zeugungsfähig sind. Wir können Vater und Mutter werden und dennoch unreif, kindhaft bleiben.

Oft beginnen junge Menschen mit hochgeschwellten Hoffnungen ihre Ehe, während andere, nicht selten resigniert, der Ehe fernbleiben. Beide sind nach kürzerer oder längerer Zeit enttäuscht. „Ist das alles?" fragte eine junge Frau wenige Wochen

nach ihrer Eheschließung. Die Ehe schien nicht zu halten, was sie von ihr erwartet hatte. „Ich finde keinen Menschen, niemand mag mich", klagt mancher nach vergeblichem Suchen. Beide wissen zumeist nicht, daß gerade diese Schmerzen eine große Chance bieten. Für beide meldet sich in Enttäuschung und Einsamkeit der Auftrag der geschlechtlichen Reife. Der Auftrag lautet — die Liebe zu lernen.

Kann ich denn die Liebe lernen? Wir unterscheiden zwei Weisen des Lernens. Ich kann lieben nicht erlernen, wie ich lernend Fertigkeiten oder Kenntnisse erwerbe. Dennoch muß ich lieben lernen — mit meinem ganzen innersten Wesen.

Manche Verheiratete leiden an ihrer Ehe wie an einem Gefängnis, nicht wenige Unverheiratete leiden ebenso an ihrer Einsamkeit. Sollte es nicht möglich sein, daß ihr Leiden fruchtbar wird?

Junge Männer schildern ausführlich, wie ihre künftige Frau aussehen müsse, was sie von ihr erwarten, wenn sie abends müde oder verärgert nach Hause kommen. Würden wir solche Männer fragen, ob sie wissen, was eine junge Frau von ihnen erwartet, um mit ihnen die Ehe ertragen zu können, müßte die redselige Schilderung bald verstummen. Die Geschlechter sehen zu sehr sich und wissen zu wenig lebendig, wer der Mensch des andren Geschlechts ist, was er sucht und erhofft.

Können wir die Liebe lernen? Nicht wie einer intellektuelle Fähigkeiten erwirbt, wohl aber, wenn er reif wird. Ich kann den anderen ertragen, ich kann Geduld mit ihm und mit mir lernen, ich kann gütiger werden.

Das Unglück und Unheil geschlechtlicher Beziehungen innerhalb und außerhalb der Ehen ist ihre Lieblosigkeit, genauer, die Unfähigkeit, den anderen lieben zu können. Auch der Ehelose sollte sich prüfen, ob er nicht liebender werden kann. Wieviel Bitterkeit des unverehelicht gebliebenen Menschen ließe sich überwinden, welche Kräfte würden frei, wenn er als einzelner gütiger und verstehender würde.

6. Auftrag der Reife

Gott hat den Menschen als Mann und Frau geschaffen, er hat das Geschlecht zu einer Aufgabe der Liebe gemacht. Reifen heißt, zur Liebe fähig werden. Zu lieben vermag ein Mensch, soweit er männlicher Mann und weibliche Frau wird. Wie oft verfehlen Männer und Frauen ihr eigenes Geschlecht. Doch reifen können wir nur im Kampf um die Wahrheit über uns selbst. Erst in diesem Kampf erkennen wir, wieviel Kindhaftigkeit in uns steckt. Oft mißlingen Begegnungen oder wird der Verzicht nicht rein geleistet, weil Kindhaftigkeit des Unreifen an sich hält, statt sich zu wagen.

Reifen heißt Schmerzen ertragen. Das Ziel ist ihrer würdig. Das Ziel heißt: die Enttäuschungen zu bestehen, die eigentliche Liebe zu entdecken, jene Liebe, die nicht träumt, sondern hellsichtig wird. Das Leiden zahlreicher Menschen besteht darin, daß sie in ihrem Wesen noch nie gesehen wurden.

Nun erhoffen sie Anerkennung und Verstehen vom Gefährten in der Ehe. Dieser erwartet dasselbe. Trotzdem kann es geschehen, daß beide blinder und blinder gegeneinander werden. In diesen Schmerzen verbirgt sich die Möglichkeit, miteinander reifer zu werden und die Liebe zu lernen.

Der Mensch reift nicht heran, wie Pflanzen und Tiere reifen. Menschliches Reifen schließt die biologischen Vorgänge in sich ein, ist aber ein umfassender Prozeß der Wandlung. Der Auftrag der Reife geht nicht den ehelichen Menschen allein an, son-

dern ist ebenso dem Menschen aufgegeben, der gewollt oder ungewollt in der Einsamkeit lebt. In dem Maße wir reif werden, können wir überhaupt erst den anderen sehen. Nur der liebende Blick sieht. Je nach dem Grad der Reife wächst die Liebefähigkeit. Je nach der Intensität der Liebe wird die Möglichkeit der geschlechtlichen Gemeinschaft in der Ehe entdeckt. Je weniger der Mensch reif ist, desto weniger vermag Geschlechtergemeinschaft jene Kraft zu entfalten, die ihr von Gott eingetan ist; jene Kraft, die zwei Menschen unlösbar verbindet.

Viele geschlechtliche Beziehungen versanden in Öde, Überdruß und Langeweile. Sie lassen sich, öfter als wir meinen, durch ein Nachholen der Reife heilen, wenn nicht gar vermeiden. Manche fliehen, sie hoffen vergeblich, sich bei einem dritten „trösten" zu können, der sie vermeintlich besser versteht. Aushalten und Ertragen des anderen in der Ehe ist größer. Mit dem Beginn der Ehe hört nicht die Liebe auf, wohl aber die Verliebtheit. Jetzt erst sollen wir miteinander wahrhaft Liebe und Treue lernen. Wenn zwei Menschen miteinander reifen, könnte eine Verläßlichkeit werden, die etwas von jener Geborgenheit verschenkt, nach der unser Herz sucht.

Wir verspüren ein starkes Verlangen, vom anderen geliebt zu werden. Nicht so groß ist unsere Fähigkeit, Liebe zu geben. Gar oft wissen wir gar nicht darum. Mit dem Beginn einer Ehe ist diese Liebe noch nicht ohne weiteres gekonnt, sondern hebt der Weg zu zweit an, auf dem sie geübt und gelernt werden kann.

Dazu sind wir einander verbunden, daß wir auf diesem Wege reif werden. Die Reife kann nur geschehen durch eine größere Wahrhaftigkeit, um die jeder mit dem anderen, oft gegen sich, ringen muß. Nur soweit habe ich die Wahrheit über mich erkannt, als sie mich verwandelt. Ein Mensch, der Angst vor seinem oder dem anderen Geschlecht hat, wird sie überwinden müssen. Mancher lebt in einem Land der Träume und sieht nur wie durch Nebel den Gefährten. Er wird das Land der Träume verlassen müssen. Er wird, wenn er aushält, Größeres eintauschen, er wird entdecken, wer der andere Mensch ist. Der junge Mann, der sich nicht binden kann, erfährt nicht, wer der andere Mensch wirklich ist, mag er noch so viele „kennen"lernen. Zu erkennen, wer Du bist, gewährt allein die Kraft der Liebe, die sich *einem* Menschen bindet.

Ein Mensch, der keinen Kontakt finden kann, sieht sich vor der Aufgabe, dennoch Begegnung zu wagen. Ein anderer Mensch, der in der Ehelosigkeit verbleibt, wird als Aufgabe seiner Reife erkennen, wie er vorbehaltlos zugestehen kann, welch großes Geheimnis die Ehe ist. Einmal könnte er tapferen Herzens auf Begegnung verzichten lernen. Er wird sich immer sehnen, aber er wird das Unbegreifliche annehmen, daß er einen anderen Weg geführt wurde.

7. Verzicht und Treue

Wo auch immer der Mensch steht, er ist berufen. Es gibt einen Ruf in die Ehe und gibt einen Ruf in die Ehelosigkeit. Jeder von uns steht in der Gefahr, den leisen Ruf zu überhören und zu verfehlen. Um auf den Ruf hören zu können, der mich und sonst niemand in diesem Augenblick meint, bedarf ich der Reife. Unser Wesen muß zur Liebe aufgerufen werden, auch der Verzicht will eine Weise der Liebe werden. Es gibt viele Möglichkeiten, wie Menschen einander liebend begegnen können. Eine unter ihnen, gewiß nicht die letzte, ist die Liebe des ehelichen Bundes. Darin könnten Verheiratete und Unverheiratete sich verstehen: Nicht nur der Ehelose ist in den

Verzicht verwiesen. Auch die Ehe ist nur zu bestehen auf dem Grund eines wiederholten Verzichtes.

Wenn wir jungen Menschen das hohe Schöpfungsgeheimnis des Geschlechts und der ehelichen Liebe zeigen und rühmen dürfen, werden wir nie vergessen zu zeigen, daß alles Hohe einen hohen Preis fordert. Die Begegnung der Geschlechter ist ein anspruchsvolles Geschehen. Ehe und geschlechtliche Gemeinschaft sind nicht ohne weiteres gekonnt, sondern müssen reifend vorbereitet werden. Zu dieser Vorbereitung, die zwei Menschen auf dem Weg zum Beginn ihrer Ehe zu leisten haben, gehören Überwindung und Verzichten. Gemeint ist jene Geduld, die warten kann und nicht vorwegnimmt.

Die Märchen, die wir als Kinder hörten, erzählten uns von den großen Proben des Mutes und der Bewährung, die zu bestehen waren, ehe das Leben der Reife beginnen konnte. In diesen Proben geht es um Leben und Tod. Wir sollten dieser Weisheit eingedenk bleiben, wenn wir uns in die Begegnung wagen.

Der Fortgang der Ehe kann soweit gelingen, als wir zu einer neuen Begrenzung in Verzicht und Überwindung bereit sind. Sagen wir es getrost allen: Die Ehelosigkeit ist schwer, sie erfährt die eheliche Liebe nur in der Weise des Entbehrens. Doch auch die Ehe ist schwer. Denken wir noch nicht an die Ehen, die mißlingen, sondern an jene, die gelingen. Viele Gestalten nimmt diese eheliche Liebe an. Wir versprechen nicht umsonst die Treue. Wir versprechen, wir wollen aufeinander bauen und einander trauen.

Vor einigen Jahren schenkte mir ein verliebtes Paar zwei Bände Gedichte, die sie einander geschrieben hatten. Nach mehreren Wochen fragten sie mich: „Haben Sie unsere Gedichte gelesen?" Ich mußte den beiden antworten: „In Ihren Gedichten haben Sie nicht Ihren Freund und Ihre Freundin gerühmt, sondern Bilder Ihrer Sehnsucht ausgemalt. Mir will scheinen, die Aufgabe, sich liebend kennen zu lernen, steht noch vor Ihnen."

Die Bilder der Sehnsucht geben dem jungen Menschen Kraft, aufzubrechen zum anderen Ufer und sich mit der Fremdheit des anderen Geschlechts zu wagen. Kommt der Bund zweier Menschen zustande, dann müssen sie miteinander lernen: größer als unsere Träume ist der lebendige, andere Mensch, dem ich mich verbunden habe. Die Liebe lernen, fordert nicht, seine Sehnsucht in sich zu ertöten, sondern zu verzichten auf die Träume, in Verläßlichkeit und in Geduld den anderen so zu sehen und anzunehmen, wie er ist. Die Geduld ist die stärkere Kraft, sie wehrt der Gewöhnung in der Zeit und vermag je und je neu und wahrhaftig den anderen an sein Herz zu nehmen.

Fritz Leist

Anmerkungen: [1]) *Leist*, Liebe und Geschlecht. Stuttgart 1953 ff. S. 77 ff. — [2]) Es handelt sich darum, jenseits einer Bewertung das Phänomen zu sehen, nämlich daß derartiges Verlangen aufbricht. — [3]) „Religiös" ist nicht mit „christlich" zu identifizieren, gerade das „Religiöse" bedarf der Umkehr und muß getauft werden. — [4]) Wir bitten den Leser, das folgende nicht mißzuverstehen. „Heil" ist nicht neutestamentlich verstanden. Unbestreitbar verbarg die Beziehung der Geschlechter zu allen Zeiten eine „religiöse" Sinnlinie, oft magischer oder mythischer Art.

Rote Herrschaft im Baltikum

Da der sowjetische Imperialismus nach wie vor bestrebt ist, seine Herrschaft immer weiter auszudehnen, tut man gut, sich der Methoden zu erinnern, deren er sich in der Vergangenheit hierzu bediente. Walter Kolarz bespricht in *„The Listener"* (14. April 1960) das Buch des lettischen Historikers Albert Tarulis über „Soviet Policy Towards the Baltic States" (1959).

„Die Arbeit stützt sich auf eine große Fülle dokumentarischen Beweismaterials, besonders auf die Dokumente, die dem Sonderausschuß des Repräsentantenhauses der Vereinigten Staaten für kommunistische Aggression vorlagen. Für den Anfang der Geschichte können wir uns jedoch auf ein offizielles sowjetisches Schriftstück beziehen, nämlich auf Molotows Ultimatum an die drei baltischen Republiken. Molotow forderte vor allem zweierlei: die Bildung neuer Regierungen, die ‚fähig und gewillt seien, die Ausführung des gegenseitigen Beistandspaktes mit der Sowjetunion und den freien Zutritt der sowjetischen Streitkräfte in unbegrenzter Zahl in die drei Länder zu garantieren'. Es gab nur eine Großmacht, der gegenüber es Molotow im Sommer 1940 für nötig hielt, eine Erklärung über die sowjetische Aggression gegen die baltischen Staaten abzugeben, und das war Nazi-Deutschland. Dem deutschen Botschafter in Moskau gegenüber erklärte Molotow, es wäre notwendig geworden, den Intrigen ein Ende zu setzen, durch die England versucht habe, Zwietracht und Mißtrauen zwischen Deutschland, der Sowjetunion und den Baltischen Staaten zu säen.

Den drei Baltischen Staaten blieb nichts übrig, als das sowjetische Ultimatum anzunehmen, wenn diese Annahme auch nicht ohne einige ernstliche Verwicklungen vor sich ging. So floh der Präsident Lettlands, Smetona, aus dem Lande, um nicht ein sowjetischer Strohmann zu werden. Aber eine solche Verzweiflungsgeste konnte die sowjetische Besetzung nur der Legalität berauben und die Bildung einer ‚freundschaftlich eingestellten Regierung' nur um wenige Stunden verzögern. Das Endergebnis blieb das gleiche ...: die Einsetzung prokommunistischer Regierungen.

Sie waren pro-kommunistisch und noch nicht kommunistisch. Für wenige Tage erhielt der Kreml den Eindruck aufrecht, daß er es nicht auf eine vollständige Sowjetisierung Litauens, Estlands und Lettlands abgesehen habe. Moskaus Abgesandte in den drei baltischen Hauptstädten erklärten den führenden örtlichen Persönlichkeiten, daß Rußland nicht die Absicht habe, die Baltischen Staaten zu verschlucken. Alles, was Moskau wünsche, sei eine gemeinsame Außenpolitik. Diese Erklärungen zielten jedoch nur darauf ab, Zeit zu gewinnen und das Vorgehen der Besatzungstruppen zu erleichtern. Nach offiziellen sowjetischen Eingeständnissen wurden ungefähr achtzehn bis zwanzig Divisionen, im ganzen ungefähr 200 000 Mann, in die drei kleinen Staaten eingeschleust. Diese militärische Macht war um ein mehrfaches stärker als die der drei Staaten zusammen, ganz zu schweigen von der ungeheuren Überlegenheit der sowjetischen Bewaffnung.

Obwohl jeder Widerstand von Anfang an zum Scheitern verdammt war, hätten sich die Menschen vielleicht aus reinem Zorn gegen die Besatzungsmacht erhoben, wenn nicht wiederholt versichert worden wäre, daß die nationale Unabhängigkeit keineswegs auf dem Spiele stünde. Bis Mitte Juli wurde in den drei Republiken weder die Frage der Inkorporierung der Baltischen Staaten in die Sowjetunion noch die Sowjetisierung ihrer wirtschaftlichen und sozialen Einrichtungen erwähnt. Am Vorabend der Wahlen telegraphierte der Außenminister der neuen pro-kommunistischen Regierung Estlands an den estnischen Generalkonsul in New York: ‚Es gibt keinen Volksentscheid, nur Wahlen für den Landtag entsprechend der Verfassung. Gerüchte über eine Vereinigung sind ohne Grundlage.'

Trotz solchen Versicherungen wurden die Wahlen für die Baltischen Landtage völlig nach sowjetischem Muster vorgenommen. Bevor sie stattfanden, machten die Nicht-Kommunisten, die die große Mehrheit der Bevölkerung bildeten, einen letzten Versuch, für ein demokratisches Wahlverfahren zu kämpfen. So schlossen in Lettland alle größeren Parteien außer den Sozialdemokraten und Kommunisten ein Wahlbündnis mit einer gemeinsamen Kandidatenliste und bildeten eine Lettische Nationale Union. Die-

ser Wahlblock war sicher, ungefähr drei Viertel aller Stimmen zu erhalten. Zehn Tage vor der Wahl besetzte die kommunistische Polizei das Hauptquartier der Nationalen Union und arretierte alle ihre führenden Männer. Am Wahltag hatte das lettische Volk keine andere Möglichkeit, als für die Einheitsliste der sogenannten ‚Liga des arbeitenden Volkes' zu stimmen. In Estland wurden die Kandidaten der Opposition auf ähnliche Weise ausgeschaltet, während in Litauen auch Nicht-Kommunisten auf die Einheitsliste gesetzt wurden, ohne daß sie ihre Zustimmung dazu gegeben hatten, um der Liste ein größeres Prestige zu verleihen.

Als die Wahlen vorüber waren, taten die kommunistischen Behörden offen ihre wahren Absichten kund, nämlich ihren Wunsch nach der Errichtung von Baltischen Sowjet-Republiken. Massenversammlungen wurden in den drei Hauptstädten gehalten, in denen das Wahlergebnis als der Wunsch interpretiert wurde, in die UdSSR eingegliedert zu werden. Das Ziel dieser Massenversammlungen war, die Entscheidungen der neugewählten Landtage zu präjudizieren, die hastig zusammengerufen wurden, um über die Verschmelzung der Baltischen Staaten mit der Sowjetunion zu entscheiden. Einige der Abgeordneten zögerten zunächst, diesem formellen nationalen Selbstmord zuzustimmen, aber alle Opposition wurde unterdrückt. Diejenigen, die ursprünglich beabsichtigt hatten, gegen die Einverleibung zu stimmen, ließ man wissen, daß sie das mit Gefahr ihres Lebens täten. Es scheint so, daß nicht nur die Abgeordneten selbst, sondern auch einige der Minister unter Druck abstimmten, als diese Frage am 21. Juli vor den drei sogenannten Baltischen Volkskammern erörtert wurde.

Die Sitzungen der Landtage wurden bewacht wie geheimste militärische Konferenzen. In Talinn, der Hauptstadt Estlands, fuhren sowjetische Tanks vor dem Parlamentsgebäude auf, und schwer bewaffnete sowjetische Soldaten patrouillierten in und vor dem Gebäude. Dieselbe Szene konnte man in Kaunas, der litauischen Hauptstadt, beobachten, wo die Sitzung, die im Staatstheater stattfand, von fünfzig sowjetischen Tanks bewacht wurde, während zweihundert Soldaten der Roten Armee Dienst innerhalb des Gebäudes hatten. Die Abstimmung über die Inkorporation der Baltischen Staaten bei diesen ‚Parlamentssitzungen' war eine noch größere Travestie der Demokratie als die Wahlen, die einige Tage vorher stattgefunden hatten.

Es gibt umfängliches Beweismaterial dafür, daß die gesamte Wahlprozedur für die Eingliederung in die Sowjetunion vorher in jeder Einzelheit in Moskau ausgearbeitet war. So mußten zum Beispiel alle Reden, die bei der Einverleibungs-Sitzung der litauischen Volkskammer gehalten wurden, zunächst dem Moskauer außerordentlichen Kommissar Dekanozow in Kaunas vorgelegt werden. Als die Abstimmung über die Inkorporation stattfand, wurden die Stimmzettel der Mitglieder der Volkskammer nicht gezählt. Zusammen mit den eigentlichen Abgeordneten stimmten alle Gäste ab, die bei der Sitzung zugegen waren. Selbst wenn eine Mehrheit der gewählten Abgeordneten gegen die Einverleibung gestimmt oder sich der Stimme enthalten hätte, hätte dies keinen Einfluß auf den Ablauf der Ereignisse gehabt.

Den Gang der Geschichte sowjetischer Herrschaft in den Baltischen Staaten während der zwanzig Jahre, die der Auferlegung der kommunistischen Herrschaft durch Gewalt und Betrug folgten, kann ich hier nicht im einzelnen schildern. Allgemein gesprochen hat die Entwicklung in dieser Periode bestätigt, daß sich politische Systeme mit denselben Mitteln an der Macht halten, durch die sie dahin gekommen sind. Auch heute noch ruht, wie vor annähernd zwanzig Jahren, das sowjetische System in den baltischen Ländern auf drei Säulen: auf der militärischen Besetzung, einer Minderheitsregierung und dem politischen Terror, mit der Einschränkung vielleicht, daß der Terror im Lauf der Jahre subtilere Methoden angenommen hat. Was die kommunistischen Parteien der drei Länder anbetrifft, so befinden sie sich in einer unangenehmen Situation; sie stehen zwischen dem Hammer des Moskauer Zentralismus und dem Amboß des lokalen Nationalismus.

Dieses Dilemma der baltischen Kommunisten spaltet ihre Reihen fortwährend. Viele von ihnen haben tatsächlich die Rolle von Kollaborateuren übernommen und der sowjetischen Polizei bei der Verfolgung ihrer Landsleute die Hand geboten, insbesondere während der zwei großen Deportierungsaktionen 1941 und 1949. Aber es gibt auch viele andere baltische Kommunisten, die versucht haben, ihrem Volk ein Mindestmaß an Autonomie zu wahren und die ver-

schiedenen Russifizierungsmaßnahmen zu sabotieren — insbesondere die Masseneinwanderung von Russen.

Tief unter der Oberfläche sind die zwei Gruppen baltischer Kommunisten — die Moskauer Agenten auf der einen und die nationalen kommunistischen Häretiker auf der andern Seite — in einen heftigen Kampf verwickelt. Es hat Augenblicke gegeben, in denen die nationalen Kommunisten im Begriff waren, die Oberhand zu gewinnen. Aber jedes Mal, wenn der nationale Kommunismus bedrohlich anwuchs, hat sich Moskau eingemischt, die Ordnung wiederhergestellt und das Führungskorps der Baltischen Republiken so weitgehend ausgewechselt, daß die Kontinuität der Moskauer Oberherrschaft nicht in Frage gestellt war.

In Lettland und Estland hat Moskau immer jener seltsamen Gruppe von Menschen den Vorrang gegeben, die schon auf Grund ihrer Herkunft wenig Neigung zu einem lettischen oder estnischen Nationalbewußtsein haben und die volksmäßig als Mischlinge betrachtet werden müssen. Es sind das die sogenannten Russo-Letten oder Russo-Esten, das heißt Abkömmlinge von Leuten, die zur Zarenzeit aus den Baltischen Staaten in das eigentliche Rußland emigrierten. Sie wurden weithin russifiziert und sprechen oft die Sprache ihrer Väter mit einem russischen Akzent, und etliche von ihnen kennen nicht einmal die lateinische Schrift. Ihre Familiennamen sind lettisch oder estnisch, aber ihre Vornamen sind oft russisch. Ein typischer Vertreter dieser russifizierten Balten ist der estländische Parteisekretär Ivan Käbin, der im Jahre 1950 auf seinen jetzigen Posten kam, nachdem eine Säuberung unter den nationalen Kommunisten in Estland durchgeführt worden war. Die Durchkämmung von 1950 war hauptsächlich gegen den nationalen Kommunismus auf kulturellem Gebiet gerichtet. Vor ziemlich kurzer Zeit, das heißt vor wenigen Monaten, fand wieder eine Säuberung unter den nationalen Kommunisten in Lettland statt. Diesmal wurde sowohl der kulturelle wie der wirtschaftliche Nationalismus unterdrückt. Unter den Opfern dieser Unterdrückungswelle waren einige der bekanntesten lettischen Nationalökonomen, die für ihr Land ein größeres Maß an wirtschaftlicher Unabhängigkeit erstrebten. Während dieser neuerlichen Säuberung wurden praktisch alle führenden Posten in der lettischen Sowjetrepublik neu besetzt, und aus Sicherheitsgründen wurde wieder einmal ein Russe zum zweiten Sekretär der lettischen kommunistischen Partei gemacht. Es scheint, als ob einige der nationalen kommunistischen Führer gezwungen waren, Estland zu verlassen, und sich nun in einer kleinen russischen Provinzstadt aufhalten müssen.

Die Risiken, die Moskau in den Baltischen Staaten eingeht, sind gering, da es gewaltige militärische Kräfte in dem sogenannten baltischen Militärbezirk unterhält. Diese Militärmacht trägt mehr dazu bei, die Esten, Litauer und Letten in Schach zu halten, als das ausgearbeitete System politischer Kontrollen. Aber es ist eine Aufgabe, ein Volk zu beherrschen, und eine andere, sein Herz zu gewinnen. Nach fast zwanzig Jahren sowjetischer Besetzung blicken die baltischen Nationen noch immer sehnsüchtig auf die Jahre zwischen den Kriegen zurück, wo sie nationale Unabhängigkeit genossen und ihre nationale Kultur blühte wie nie zuvor in ihrer Geschichte."

Lenin und die Koexistenz

Lenins 90. Geburtstag am 22. April 1960 veranlaßte Bernard Féron zu einem Artikel über den heutigen Lenin-Kult (in „*Le Monde*" vom gleichen Tag). Verblüffend ist seine Feststellung, daß man Lenin zum Kronzeugen der bisherigen Chruschtschowschen Koexistenzpolitik gestempelt hat. Wird man diese Interpretation Lenins nun, nach dem Scheitern der Gipfelkonferenz, wieder revidieren?

„Schon 36 Jahre ist Lenin nunmehr tot. Während aber Stalin seit 1953 ‚säkularisiert' wurde, ist der Gründer-Vater der einzige Gott des sowjetischen Staates geblieben, dessen Gegenwart ständig betont und allen Genossen ins Gedächtnis gerufen wird. Einst feierte man ihn am Jahrestag seines Todes. Jetzt hat man den 22. April, seinen Geburtstag, zu seinem Festtag gemacht, zweifellos um besser zu zeigen, daß er auf seine Art das Phänomen des Todes überwunden hat.

In diesem Jahr wurden die Festlichkeiten mit noch mehr Glanz begangen als früher. Das Jahr 1960 ist ja auch ein Jubiläumsjahr im Kalender der ‚Lenologie'. Vor neunzig Jahren kam am 22. April ein kleiner Junge zur Welt, der sich, wie sein Vater, Uljanow nannte, der aber dem Spitznamen zum Ruhm verhelfen sollte, den er für sich zu jener Zeit erfunden hatte, als die Polizei des Zaren ihn zwang, im Lena-Gebiet zu leben.

Der Kult, der mit Lenin immer noch getrieben wird, ist für den ausländischen Beobachter Anlaß zum Staunen, selbst wenn er die außerordentlichen Qualitäten der Persönlichkeit Lenins anerkennt. Die Hingebung, mit der man alle Gegenstände sammelt, deren er sich bediente, alle die Zeugnisse — und manche sind völlig unbedeutend — von Personen, die mit ihm zu dieser oder jener Zeit ihres Lebens zu tun gehabt haben, erinnert an die Verehrung, die die Religionen ihren Reliquien erweisen.

Für einen Marxisten dürfte dieser immer wieder zur Schau getragene Eifer ein wenig unangenehm sein. Die Propagandisten des Systems haben das auch bemerkt und versuchen den Einwendungen der ‚konsequenten Materialisten' zu begegnen. So unterscheidet M. Konstantinov in der letzten Nummer der Zeitschrift ‚Kommunist' im Blick auf Lenin zwischen der Unsterblichkeit der Seele und der Unsterblichkeit des Werkes:

‚Die Marxisten, die Leninisten' ‚schreibt er, ‚glauben nicht an die Unsterblichkeit der Person im religiösen Sinn. Es existiert nur eine Welt, eine Natur, die groß und grenzenlos in der Zeit ist. Der Mensch mit seinem Denken und seiner Vernunft ist die vollkommenste Blume der Natur, er ist ihre Vervollkommnung und ihr höchster Wert, der wichtigste aller, die auf der Erde existieren. Die Menschen, besonders die großen, die Genies, die Geschlechter gehen und vergehen. Aber es bleibt das Volk, die Menschheit, die allein unsterblich ist.

Das, was lebt und nicht stirbt, sind die Ideen, die Theorien, die Gedanken, die schöpferische Fähigkeit der großen Menschen, die Philosophie, Wissenschaft und Kunst bereichert haben; die durch ihr Leben und durch ihr Handeln zum Fortschritt der Menschheit beigetragen haben; große Menschen, die dafür gekämpft haben und kämpfen, die Menschheit von Unterdrückung und Ausbeutung jeglicher Art zu befreien, die für eine neue, des Menschen und der Menschheit würdige Welt arbeiten. Sie sind unsterblich im historischen Sinn!'

Die Vorbereitung für den 90. Geburtstag hat im vorigen Jahr mit dem Abdruck von unbekannten Erinnerungen oder noch unveröffentlichten Texten Lenins in allen Zeitungen begonnen. Die meisten dieser Dokumente sind in Wirklichkeit nur von sehr begrenztem Interesse. Schon seit langem sind alle wichtigen Texte publiziert. Einer von ihnen, der unter dem Namen ‚Lenins Testament' bekannt war und den man dreißig Jahre lang sorgfältig unter dem Scheffel gehalten hat, wurde 1956, als die Entstalinisierungskampagne in vollem Gange war, neu herausgegeben. Seit dieser Zeit sind die Schriftstücke, die man veröffentlicht, vor allem ‚Dienstanweisungen' an die Mitarbeiter.

In ihnen hat man den Stil eines Menschen entdeckt oder vielmehr wiederentdeckt, der eilends an sein Ziel kommen will, der seine Regierung wie eine Kampftruppe führt und die Mängel seiner Freunde und Untergebenen nicht ertragen kann.

Ebenfalls zur Vorbereitung des 90. Geburtstags hat das dem Zentralkomitee angeschlossene Institut für Marxismus-Leninismus eine neue Biographie Lenins herausgegeben. Die ‚Iswestija' hat das Kapitel über ‚den Kampf für den Frieden und die Sicherheit der Völker' in ‚Aushängebogen' erscheinen lassen. Man findet in diesen Auszügen keine Spur jener Reden, in denen Lenin voraussagte, daß der Kapitalismus dem jungen sozialistischen Staat den Hals umdrehen werde, wenn jener nicht seinerseits den Imperialismus vernichte. Hier wird uns vielmehr der erste Theoretiker der Koexistenz, und er allein beschrieben, der Taktiker, der bereit ist, viele Konzessionen für den Frieden zu machen, unter der Bedingung, daß keiner am Wesentlichen der Revolution rühre — derjenige, der der sowjetischen Delegation in Genua empfahl, kein Ultimatum zu stellen, der aber drohte, den Volkskommissar für Auswärtiges, Tschitscherin, in eine Heilanstalt zu schicken, weil er einige Verfassungsänderungen vorgeschlagen hatte, um sich bei den Amerikanern beliebt zu machen — der Staatsmann, der gern persönlich an der Konferenz von Genua teilgenommen hätte, wenn seine Zeit und Gesundheit das gestattet hätten — und schließlich der Stratege, der die Freundschaft der asiatischen Völker suchte, jener Länder, die man heute Entwicklungsländer nennen würde.

Mit einem Wort: der Lenin, der uns in diesem Kapitel erscheint, ist derjenige, der die Außenpolitik erdacht hat, die von Herrn Chruschtschow verfochten wird, und keine andere. Man wundert sich nicht darüber. So lange sich die Krise um die Nachfolge Stalins hinzog, schlugen sich die Rivalen in der Presse mit einander widersprechenden Zitaten des Gründers. Nun hat sich das Blatt gewendet. Aber es ist nicht schlecht, dem Volk und den Freunden zu zeigen, daß Herrn Chruschtschows Rußland so handelt, wie es das tut, weil es den Geboten von Wladimir Iljitsch folgt. Mehr als ein großer Mann der Geschichte oder ein Held, den man in seinem Mausoleum verehrt, bleibt Lenin ein sicherer Wert in der kommunistischen Welt. Der einzige vielleicht."

„Laßt die Schriftsteller frei sein"

In *„The Listener"* vom 2. April 1960 begrüßt J. B. Priestley die Freilassung des ungarischen Schriftstellers Tibor Dery, der nach der Volkserhebung von 1956 eingekerkert worden war, und knüpft daran die folgende Betrachtung:

„Der Fehler, den heute viele Regierungen machen, liegt darin, zu glauben, sie könnten eine bedeutende Literatur haben, ohne ihren Dichtern Freiheit zuzugestehen. Meiner Meinung nach ist das gar nicht möglich. Wenn ein Land seine olympischen Läufer mit schweren Ketten belüde und sich einbildete, daß sie dann Preise gewinnen könnten, müßten wir dies als reinen Wahnsinn öffentlich anprangern. Und doch ereignet sich etwas Ähnliches mit Schriftstellern und der Literatur. Gerade so wie ein Läufer in schweren Ketten nicht ordentlich laufen kann, so kann ein Schriftsteller nichts Vernünftiges schreiben, wenn ihm beständig erzählt wird, was er sagen und was er nicht sagen darf. Wenn die politischen Führer glauben, sie verstünden mehr von Novellen, Schauspielen, Gedichten und Kritik als die Schriftsteller selbst, dann sollten sie etwas Zeit von ihrem politischen Leben absparen und einige dichterische Meisterwerke produzieren, die wir alle genießen könnten. Wenn sie das aber nicht vermögen — und dennoch der Meinung sind, daß ihre Völker eine Literatur haben sollten —, dann sollten sie damit aufhören, den Schriftstellern Vorschriften zu machen. Und wenn sie die Literatur für etwas Überflüssiges halten, dann sollten sie das der Welt bekanntgeben und aufhören, so zu tun, als läge ihnen etwas daran.

Selbst unter den günstigsten Umständen ist es schon sehr schwierig, Literatur hervorzubringen. Wenn jedoch die Bedingungen dafür schlecht sind, weil man die Schriftsteller zwingt, sich nach politischen und offiziellen Regeln und Auflagen aller Art zu richten, dann ist schöpferische Arbeit unmöglich. Wenn Shakespeare und Cervantes den Instruktionen der Minister Elisabeths I. und Philipps II. gefolgt wären, hätten sie uns keinen Hamlet und keinen Don Quichote hinterlassen. Voltaire unterhielt und erleuchtete das 18. Jahrhundert nicht deshalb, weil er der Obrigkeit gehorchte, sondern weil er gegen sie rebellierte und sie verspottete. Wenn Turgeniew, Dostojewskij und Tolstoi geschrieben hätten, um dem Zaren und seinen Ministern zu gefallen, würden sie keine Meisterwerke geschaffen haben, die wir heute noch mit Freude, Aufregung und Nutzen für unseren Geist lesen. Wenn die literarische Laufbahn eines Shaw und Wells von Lord Salisbury und Joseph Chamberlain geplant worden wäre, hätte man beide heute vergessen.

Gute Schriftsteller passen nicht in ein enges, tyrannisches und totalitäres System. Das ist gar nicht weiter geheimnisvoll. Es ist sogar ziemlich einfach. Sie sind von Natur kritisch, von Natur rebellisch. Wenn sie es nicht wären, wären sie eben keine guten Schriftsteller. Jede Regierung, die sich selbst für so vollkommen hält, daß sie keine Kritik an sich verträgt, sagt der Literatur lebewohl. Genauso einfach ist das. Natürlich können Dichter, sogar große Dichter in ihren Meinungen und Urteilen unrecht haben; aber es sollte den Ereignissen, sollte der Geschichte überlassen bleiben, es ihnen nachzuweisen. Funktionären jedoch, deren Geist viel ärmer und weniger wagemutig ist als der guter Schriftsteller, kann es nicht zukommen, die Gabe der Dichter zu korrigieren. Literatur, wenn sie diesen Namen verdient, kann nur von Menschen geschaffen werden, die nicht die Hälfte ihrer geistigen Kräfte darauf verwenden müssen, über den Zensor oder die Geheimpolizei nachzudenken.

Soweit es um die bestehende Ordnung, um die offizielle politische Welt geht, muß der gute Schriftsteller immer etwas von einem Aufrührer in sich tragen. Er war es immer und wird es auch immer sein. Literatur entsteht niemals aus Unterwürfigkeit und Konformismus. Ihre Werke müssen in Freiheit und nicht in Knechtschaft konzipiert und hervorgebracht werden. Wenn die Regierungen ihren Schriftstellern eine solche Freiheit nicht zugestehen wollen, dann werden ihre Länder eben auch keine Literatur haben. Und die Dichtung zu vertreiben, die so lange Inspiration und Trost des europäischen Menschen gewesen ist, kann nicht die Aufgabe irgendeines Regimes sein.

Laßt die Schriftsteller frei sein, um in Freiheit zu schaffen. Und mit diesen Schlußworten sende ich die Grüße und guten Wünsche aller englischen Schriftsteller an unseren Kollegen Tibor Dery in Ungarn."

Drei Kriegsromane

Grigorij Baklanow, Ein Fußbreit Erde. Roman. Aus dem Russischen übertragen von Heddy Pross-Weerth. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1960, 222 S., Ln. 12,80 DM. – *Julien Gracq*, Ein Balkon im Wald. Erzählung. Aus dem Französischen übertragen von Helmut Scheffel. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1960, 204 S., Ln. 14,80 DM. – *George Barr*, Denkmal für einen Feind. Roman. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1960, 258 S., Ln. 12,80 DM.

Die drei Kriegsromane, die hier zufällig zueinander geraten sind, haben nicht nur das Milieu des zweiten Weltkrieges gemeinsam, sondern auch den Versuch, dieses ungeheuerlichen und unübersehbaren Ereignisses auf einem möglichst schmal begrenzten Schauplatz und in einer möglichst persönlichen, betont unscheinbaren Fabel habhaft zu werden. Es ist für uns interessant genug, daß gerade dieser Versuch dem jungen russischen Schriftsteller Grigorij *Baklanow* für seinen Kriegsroman „Ein Fußbreit Erde" die heftigste Kritik der parteiamtlichen Literaten aus Moskau eingetragen hat. Die „Iswestija" bescheinigte ihm, daß er „das höchste ästhetische Gesetz des sozialistischen Realismus verletzt" habe, weil er seine Romanhelden — einfache, durchschnittliche Soldaten und Offiziere der Roten Armee, den kleinen Mann an der brüllenden Front des vierten Kriegsjahres — „aus der weitgespannten, vielseitigen Verbindung mit der sie umgebenden Wirklichkeit gelöst" habe. Die sowjetischen Literaten attackierten heftig Baklanows Versuch, die Schrecken des Krieges aus der Froschperspektive des kleinen Frontschweins zu zeigen und dabei nicht vor ganz unverhüllten Darstellungen animalischer Angst und menschlicher Leiden zurückzuschrecken. Alle diese Vorwürfe werden in dem Schimpfwort „Remarquismus" zusammengefaßt.

Die sowjetische Kritik erleichtert uns sozusagen die Arbeit, denn man braucht sie nur ihrer negativen Vorzeichen zu entkleiden und weiß dann ziemlich genau, was es mit diesem russischen Kriegsroman „Ein Fußbreit Erde" auf sich hat. Die sowjetischen Kritiker leugnen übrigens nicht, daß Baklanow „unzweifelhaft begabt ist und ehrlich bestrebt, die Wahrheit über den vergangenen Krieg zu sagen". Darin kann man der Moskauer Kritik nur beipflichten. Und vielleicht steckt sogar auch in dem schrecklichen Wort Remarquismus, in einer freilich ganz anderen Stoßrichtung, eine berechtigte Kritik, denn man kann sich mitunter des Eindruckes nicht erwehren, als hätte der junge Baklanow einen Roman aus dem ersten statt dem zweiten Weltkrieg geschrieben. Das ist nun allerdings ein recht interessanter Sachverhalt, denn augenscheinlich muß es doch möglich gewesen sein, daß ein junger russischer Batterieführer den zweiten Weltkrieg sozusagen in der Perspektive des ersten Weltkrieges erlebt hat. Bei allen Schrecken und Ängsten, bei aller Wut und allem Zorn hat dieser Roman des jungen, heldischen Batterieführers etwas Behagliches, ja man möchte fast sagen Friedliches an sich. Baklanow hat keine Distanz gewonnen zu seinen eigenen Kriegserlebnissen. Er schrieb sie einfach auf, er berichtet, und es zeigt sich, daß diese Erlebnisse mit einer gewissen Selbstverständlichkeit zu den Erlebnissen seines jungen Lebens gehören. Er fragt nicht viel. Es war eben so.

Die meisten russischen Kriegsromane sind für uns nahezu unlesbar, weil sie jenen Forderungen entsprechen, die die „Iswestija" dem jungen Baklanow entgegenhielt. Auch Baklanow ist mit einer gewissen Begeisterung Kommunist. Er erzählt schauerliche Schandtaten der Deutschen, die er gern Faschisten nennt, und spottet über die Alliierten, die mit ihrer Landung in der Normandie auch noch etwas vom Sieg abbekommen möchten. Aber derartige Dinge klingen in Baklanows Roman ein wenig eingelernt. Man würde sagen: der junge Mann hat es halt nicht anders gehört. In den heißen Kämpfen um das Fußbreit Erde, einen schmalen Brückenkopf am westlichen Ufer des Dnjestr, kennt er dann aber nur noch den Krieg. Er schildert jedes einzelne Gefecht um diesen Brückenkopf, der dem Leser rasch vertraut wird. In solchen Schilderungen geht Baklanow schonungslos zu Werke. Hier ist er ein schlichter Realist der Kriegserzählung. Wieder einmal zeigt es sich, daß der Krieg im gegenwärtigen Ereignis, wenn die Schlacht entbrannt ist, an den widerstreitenden Fronten kaum nationale oder gar ideologische Unterschiede zwischen

den Soldaten hüben und drüben kennt. Der junge Batterieführer ärgert sich mit seinen Vorgesetzten herum, kämpft in einer verläßlichen Kameradschaft, setzt das eigene Leben aufs Spiel, um einem verwundeten Soldaten zu helfen, hat Angst und wird auf dem Siedepunkt der Angst bis zur Tollkühnheit tapfer. Auch daß sich die individuellen Unterschiede zwischen den kämpfenden Soldaten mehr und mehr verwischen, gehört zu den allgemeingültigen Erfahrungen.

Mit wieviel Neugierde man also auch immer diesen ersten belangvollen Kriegsroman aus der Sowjetunion lesen mag, so wird man am Ende doch feststellen müssen, daß er sich nur sehr wenig von den Kriegsromanen aus anderen Nationen unterscheidet, das um so mehr, als Baklanow eine erfreuliche Neigung zur Wahrhaftigkeit hat. Er schildert uns getrost auch Feiglinge und Meuterer in der Roten Armee, Soldaten, die auf vorgeschobenem Posten einschlafen, bis schließlich ein deutscher Überläufer neben ihnen sitzt. Allenfalls der Unterleutnant Rita, die als Sanitäterin in vorderster Linie mit dem Bataillonskommandeur Babin zusammenlebt, könnte uns ungewöhnlich anmuten. Sie ist in der Tat eine der leibhaftigsten und lebendigsten Menschengestalten dieses Kriegsromans, zumal die einfachen russischen Soldaten, sofern sie nicht gerade zu den Feiglingen und Etappenhengsten zählen, fast alle etwas heroisch lasiert sind und dabei ihre individuellen Konturen verlieren. Käme er nicht gerade aus Rußland, so würde man ganz kurz zu registrieren haben: ein anständiger, aufrichtiger Kriegsroman, der sich auf das sogenannte Frontschwein im Augenblick der mörderischen Kämpfe beschränkt, ohne diesen erbitterten Kämpfen oder gar dem Krieg insgesamt nach der Weise der Dichtkunst ein tieferes Gleichnis abzugewinnen. —

„Abermals kam ihm die Empfindung, daß der Krieg bis in seine Einzelheiten irgend etwas imitierte, ohne daß man recht zu sagen gewußt hätte, was", heißt es in der Erzählung „Ein Balkon im Wald" von dem französischen Dichter Julien *Gracq*. Hier findet sich das konträre Gegenstück zu dem vergleichsweise braven, in gewisser Weise sogar bourgeoisen Kriegsroman des Russen Baklanow. Das fängt schon bei der Form des Erzählens an. Baklanow läßt seinen jungen Leutnant in der Ichform erzählen. Julien Gracq hat die Distanz des Erzählers gegenüber dem Reserveleutnant Grange, dem Held seiner Erzählung aus den Ardennen während jener erstarrten Kriegsmonate vor dem deutschen Einmarsch in Belgien. Grange wurde hoch über der Maas in ein kleines, befestigtes Haus kommandiert. Niemand glaubt recht daran, daß die Deutschen wieder durch Belgien einrücken werden, doch hat man mit derartigen getarnten Bunkern in den Ardennen notdürftig Vorsorge getroffen gegen anrückende deutsche Panzer. Die Erzählung von Julien Gracq hält genau jene bleierne, lähmende Zeitspanne zwischen der Beendigung des Polenkriegs und dem deutschen Vormarsch durch die Ardennen ein. Es gehört also geradezu zum Thema dieser Erzählung, daß so gut wie nichts geschieht. Es wird ein wenig gewildert, getrunken und geliebt, etwas Wache geschoben und dann und wann an der Stellung gebaut, es tauchen gelegentlich Vorgesetzte auf — aber sonst geschieht gar nichts. Es geschieht, müßte man sagen, der Wald, der Himmel, die Jahreszeit, das Wetter — es geschieht auch der Mensch Grange in seiner seltsam exponierten Situation.

Auf diese Situation hat Gracq es abgesehen. Sie gibt ihm das dichterische Gleichnis. Es fragt sich nur, wofür. Eben das versucht Gracq ständig anzupeilen. Mehr tut er nicht, und das ist wohl der größte Vorzug seiner Erzählung. So nämlich wirkt sie geradezu faszinierend geheimnisvoll, zumal der Lesende bald spürt, daß dieses verdeckte Geheimnis ihn selbst betrifft. Gracq nennt die Soldaten in dem kleinen befestigten Haus einmal „apokalyptische Müßiggänger". Damit ist jene geronnene, stagnierende Situation während der unheimlichen Pause des Krieges ziemlich genau beim Namen genannt. Die große poetische Leistung von Julien Gracq besteht nun darin, daß er selbst ganz gelassen erzählt und immer wieder in Naturschilderungen von hohem dichterischen Rang sozusagen steckenbleibt. Die apokalyptische Unterminierung des Müßigganges, der bleiernen Pause, macht sich nur in leisen Unruhen bemerkbar, in der Vorahnung eines Erdbebens, in der Begegnung mit der großen Gelassenheit der Natur und in jener ausgesparten Situation des Leutnants, der auch im übertragenen Sinne „abkommandiert" wurde und nun gar nicht mehr teilhat an irgendeiner geschichtlichen Existenz, an irgendeinem persönlich geprägten Leben. Sogar seine

Liebesgeschichte mit dem Mädchen Mona hat kaum individuelle Konturen. Mona taucht unversehens aus dem Wald auf, ein wenig märchenhaft wie das Einhorn. Gott Pan aus der Nymphengrotte beherrscht mit der ganzen faszinierenden Monotonie kreatürlicher Begegnung die Liebe zwischen Mona und Grange. Als auch Mona evakuiert wird, hinterläßt sie kaum eine Spur in dem Leutnant.

Die ganze Erzählung ist eine einzige Vorbereitung auf das große Erdbeben. Kaum spürbar scheinen schon jetzt die Sterne und der Waldboden zu zittern, indessen der Leutnant mehr und mehr sich selbst abhandenkommt. Er ist nur noch da für den Augenblick der Schlacht, an die er freilich kaum denkt. Er lebt im apokalyptischen Müßiggang, und sicher ist es kein Zufall, daß Leutnant Grange bei dem unaufhaltsamen Vormarsch der deutschen Panzer nicht sofort tödlich getroffen wird, sondern allmählich verblutet: „Das Leben fiel zurück zu dem süßlichen Schweigen einer Wiese von Asphodillen, angefüllt mit dem Rauschen des Blutes im Ohr, wie im Grunde einer Muschel das Rauschen des Meeres, das man niemals erreicht." In diesen letzten, verwehenden Gedanken des sterbenden Leutnants hat Julien Gracq auch mit wenigen Worten den inneren Vorgang seiner Erzählung beschrieben: „Ich wartete, daß etwas geschehe. Ich hatte Platz gemacht für etwas ..." In dieser Erzählung verdichtet sich ein schmaler, entlegener Abschnitt aus dem unübersehbaren Krieg tatsächlich zu einem Gleichnis, zu einem Gleichnis der exponierten Lage des Menschen in seinem apokalyptischen Müßiggang. Das aber bedeutet, daß der Mensch sich hier über den Krieg erhebt. Er erleidet ihn zwar, doch mit der Empfindung, daß er „irgend etwas imitiere". Man müßte den tief poetischen Zauber der Erzählung zerstören, wollte man sich auf rationale Erwägungen über dieses „irgend etwas" einlassen. Besser täte man daran, noch einmal den früheren Roman „Das Ufer der Syrten" von Julien Gracq zu lesen, denn die Erzählung „Ein Balkon im Wald" verrät uns, aus welcher Situation seinerzeit dem Dichter Julien Gracq das innere Sinnbild für den seit Jahrhunderten eingeschlafenen, plötzlich wieder provozierten Krieg mit den Syrten zugewachsen war.

Nach Möglichkeit sollte man seinen Freunden gar nicht sagen, daß die Erzählung „Ein Balkon im Wald" eine Kriegsdichtung ist, denn es wäre beklagenswert, wenn sie sich deswegen um den Genuß dieser Erzählung brächten. Indem man sie liest, bangt man davor, sie könnte gleich zu Ende gehen — so schön ist sie in allen ihren Schichten bis hinunter zu der tiefen Beunruhigung des apokalyptischen Müßigganges — denn auch wir sind ja mitunter dabei, Platz zu machen für etwas ...

Auch der amerikanische Sergeant Baxter in dem Roman „Denkmal für einen Feind" von George *Barr* ist sozusagen abkommandiert, er freilich in umgekehrter Richtung mitten aus der blutigen Landungsschlacht an der Küste der Normandie in die hundertfältigen Menschlichkeiten französischer Dorfbewohner, die er zum Strand und dort auf ein Boot nach England bringen soll, weil ihr Dorf im Schlachtgebiet liegt. Sergeant Baxter hatte nur noch vier Soldaten in seinem Zug, als er in das Dorf Merville vorstieß. Nun wandert er unter dem Donner der Schlacht mit siebenundfünfzig französischen Zivilisten zum Strand. Ihn ärgert dieses Kommando, ihn ärgern die Franzosen, die so schicksalsergeben mit ihm dahintrotten, statt sich über ihre Befreiung zu freuen. Unterwegs muß er sich ihr Geschwätz anhören, das Geschwätz des Alltags, aber auch das hämische Getuschel zwischen verfeindeten Nachbarn, die sich jetzt gegenseitig der Kollaboration mit den Deutschen bezichtigen. Ein Frontsoldat fühlt sich in das gewöhnliche Leben abkommandiert und findet sich dort nicht zurecht.

Am Strand weigert sich die Marine, die französischen Dorfbewohner nach England zu evakuieren. Der Strand ist militärisches Sperrgebiet. So wandert Baxter denn mit den Franzosen wieder zurück. Doch wird er abermals zum Strand geschickt. So ziehen denn die Leute mit Baxter hin und her zwischen ihrem Dorf und dem Strand, schlafen ein wenig in einer Dünenmulde, erwischen etwas zu essen, geraten in das deutsche Sperrfeuer, haben Verluste und stolpern allenthalben über tote Soldaten. Derweilen befreundet Baxter sich mehr und mehr mit den Menschen aus Merville. George Barr weiß diese Menschen sehr eindringlich zu zeichnen. Der Leser lernt sie kennen und unterscheiden, nimmt teil an ihren Sorgen und ist bald umringt von einer kleinen, bescheidenen, liebenswerten Menschenwelt. Und diese kleine, liebenswerte Welt wird in einem sinnlosen Kommando hin und her

geworfen unter dem schrecklichen Gewölbe des Krieges.

George Barr, ein gebürtiger Wiener, der während des zweiten Weltkrieges in der französischen und später in der amerikanischen Armee diente, ist weit davon entfernt, einen sogenannten Antikriegsroman zu schreiben. Indem er jedoch diese kleine, individuell aufgefächerte Menschengruppe in der Landschaft des Krieges so sinnlos hin und her wandern läßt, ist ihm ganz von selbst das menschliche Gegenbild zum Krieg unter die Hand geraten. Aber er begnügt sich nicht bei der bequemen Antithese Mensch gegen Krieg, sondern er untermischt gleichsam die gewaltige Schlacht mit der einfachen Menschlichkeit. Der Sergeant Baxter ist in seiner Verwandlung sogar die menschlichste Gestalt des Romans, gerade weil er sich mit dem Ingrimm des Frontsoldaten gegen die Kleinbürgerlichkeit seiner Schutzbefohlenen wehrte. Allmählich verwächst er mit ihnen, hört sich ihre Sorgen an, fühlt sich verantwortlich für sie.

Aus dem Hintergrund tritt mehr und mehr das schöne Mädchen Lili hervor, die mit ihrer Urgroßmutter die sinnlosen Wege geht. Baxter verliebt sich in das Mädchen, aber desto scheuer begegnet er ihr. Lili ist der Zugang zu dem Denkmal für einen Feind. Eines Tages hatte sie am Strand mit dem Priester des Dorfes einem abgesprungenen Engländer geholfen. Der deutsche Ortskommandant von Merville hatte sie dabei beobachtet, aber trotz strikten Befehlen weder verhaftet noch angezeigt. Dieser deutsche Offizier hängt jetzt am Dorfrand tot in einer Hecke. Baxter hat ihm das Tagebuch abgenommen. Lili geriet damals mehr und mehr unter den Einfluß des deutschen Kommandanten, der ihr zeitweise den Vater ersetzte, der sie belehrte und führte. Sie hing mit der Liebe einer Tochter an ihm und kann seinen Tod nicht verwinden. Dieser deutsche Kommandant ist der Feind, dem ein Denkmal errichtet wird durch den Roman von George Barr. Er gehörte zu jenen älteren deutschen Reserveoffizieren, die den Geboten der Menschlichkeit und Gerechtigkeit auch dann folgten, wenn die Befehle es anders erheischten. Er sprach stets französisch mit den Menschen in Merville, half ihnen, so gut er nur konnte, und lebte die Begegnung mit dem faszinierenden Mädchen Lili als eine Begegnung zwischen Deutschland und Frankreich, ein ritterlicher, ein edler Offizier.

In der nachträglichen Schilderung dieses gefallenen Kommandanten übernimmt George Barr sich ein wenig. Er zielt auf das Denkmal ab und versäumt darüber den Menschen, er zeichnet ihn um eine Nuance zu edel, zu ritterlich. Das ist gerade deswegen zu beklagen, weil es derartige Offiziere tatsächlich gab. Auch auf die Gestalt des Mädchens Lili färbt der etwas sentimentale Zug ab. Aber das ist am Ende nur ein Schönheitsfehler in diesem so menschlichen, ja geradezu herzlichen Kriegsroman, der dem Grauen des Krieges, der entsetzlichen Sinnlosigkeit gewiß nicht ausweicht, aber doch auch die mögliche Größe des Menschen im Grauen und in der Sinnlosigkeit nicht verschweigt. Über Lilis Erzählungen von dem deutschen Kommandanten erblüht behutsam die Liebe zwischen Baxter und Lili, eine Liebe im Schatten des Todes. Nachdem Merville freigekämpft wurde, wird der Evakuierungsbefehl zurückgenommen. Auf dem Friedhof des Dorfes fallen Lili und Baxter einem plötzlich explodierenden Blindgänger zum Opfer.

George Barr hat diesen Roman spürbar mit Liebe geschrieben. Sein Herz schlägt mit. Deshalb hat er sogar auch Humor. „Denkmal für einen Feind" ist einer der menschlichsten Kriegsromane, die wir kennen. Er überwindet die Sinnlosigkeit des Krieges dadurch, daß er uns die Menschen nahebringt, die sie erleiden.

Heinz Beckmann

Kurze Konjunktur für „Nymphchen"

Vladimir Nabokov, Lolita. Roman. Aus dem Amerikanischen von Helen Hessel, unter Mitarbeit von Maria Carlson, Gregor von Rezzori, Kurt Kusenberg, H. M. Ledig Rowohlt. Rowohlt Verlag, Hamburg 1959, 446 S., Ln. 20,– DM.

Die Story ist mittlerweile weithin bekannt geworden: Humbert Humbert, ein intelligenter Europäer, heiratet in den Vereinigten Staaten eine üppige und ansehnliche Witwe, weil er in Leidenschaft zu ihrer zwölfjährigen Tochter Lolita entbrannt ist. Als die Mutter die Motive ihres Gatten herausfindet, läuft sie wütend und verstört auf die Straße hinaus, wo sie von einem Auto überfahren wird. Der Stiefvater holt Lolita aus einem Sommercamp, wo sie sexuell verdorben und aufgeklärt worden ist, und unternimmt mit ihr eine lange

Liebesreise durch die USA, stets auf der Flucht vor vermeintlichen Verfolgern. Lolita nützt die Verfallenheit des Vierzigjährigen aus, um ihn weidlich zu tyrannisieren, findet aber an seinen Zärtlichkeiten wenig Interesse. Schließlich brennt ihm seine Geliebte durch, nachdem sie einmal mit einem anderen ältlichen und verdorbenen Lüstling geschlafen hat, und heiratet endlich einen braven Automechaniker. Humbert sucht jahrelang nach seinem „Nymphchen" und nach ihrem Verführer. Er findet Lolita in recht beschränkten wirtschaftlichen Verhältnissen wieder. Sie erwartet von ihrem braven Durchschnittsmann ein Kind. Humberts Leidenschaft ist abgekühlt, es bleibt eine vage Zärtlichkeit. Schließlich entdeckt er auch ihren Verführer. Er ermordet ihn und kommt ins Gefängnis, wo er kurz vor der Hauptverhandlung stirbt, nachdem er seine Erlebnisse und Gefühle aufgezeichnet hat.

„Lolita" gehört zu jenen Büchern, die man lesen sollte, solange die turbulente Aufregung der Kritiker und ersten Leser noch anhält, wenn man die Chance haben will, in vollem Umfang an der allgemeinen Empörung, Aufregung und Verzückung teilzunehmen. Wer es, wie der Rezensent, erst einige Monate später liest, den wird die Ekstase nicht so leicht ankommen und er wird mit hochgegriffenen literarischen Vergleichen oder auch mit unheilvollen Ahnungen vorsichtiger sein. Vladimir Nabokov hat das Glück gehabt, mit seinem Roman eine kritische Sturmflut von Lobpreisungen und Schmähungen hervorzurufen, wie sie seit dem zweiten Weltkrieg keinem anderen Autor beschieden worden ist. So ist er zum reichen Mann geworden, ohne auf die Befriedigung verzichten zu müssen, von großen Kritikern als ernsthafter und vorzüglicher Schriftsteller gefeiert zu werden. Erstmals seit dem Erscheinen des Romans „Ulysses" von James Joyce ist es wieder einem Autor gelungen, mit freizügigen Aussagen zu sexuellen Fragen zugleich berühmt und berüchtigt zu werden. Freilich hatte James Joyce seinen Weltruhm letzten Endes der revolutionären Konzeption seines Romans zu verdanken, nicht aber der Tatsache, daß er in der Preisgabe von sexuellen Intimitäten einen Schritt weitergegangen war als andere Schriftsteller.

Anders Vladimir Nabokov. Er verletzte mit seinem Thema — der sinnlichen Verfallenheit eines reichen Vierzigers an ein zwölfjähriges frühverdorbenes Früchtchen — ein im sittlichen Bewußtsein der Allgemeinheit noch recht solide verankertes Tabu. Zugleich aber bot er den Kritikern die Chance, sich in leicht faßlichen zeitkritischen Feststellungen und Vergleichen zu ergehen: War in den Zwanzigerjahren die „Femme fatale" noch eine Dame mündigen Alters, so hatte sich in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg die populäre Vorstellung der unwiderstehlichen Verführerin, deren Anblick alle Hemmungen hinwegfegt, dem kindgesichtigen Teenager zugewandt. An die Stelle von Marlene Dietrich trat Brigitte Bardot. War Lolita, die knabenbeinige, kaugummikauende und Comic-Strips lesende zwölfjährige Göre nicht eine herrliche Satire auf diese Verkindung des erotischen Geschmacks der Männer? Da zudem Nabokov ein vorzüglicher Stilist ist, da er sich nicht jenes hartgesottenen Gassenjargons bedient, mit dem die „rücksichtslosen und schrankenlos offenen" Entlarver unter den amerikanischen und westeuropäischen Romanciers immer wieder versuchen, als Bürgerschreck ernst genommen zu werden, konnte Lolita als eine echte Sensation wirken; denn die Konjunktur für die Verfasser herber Kriegsromane war zu Ende. Auch die zornigen jungen Männer Amerikas, die „beat generation", konnten keinen Schock mehr auslösen. Der Schriftstellerei mäßig begabter skandalöser Teenager begann man ebenfalls müde zu werden.

Der aufpeitschenden Droge des Erotisch-Skandalösen noch verfallen, aber der ungelenken Brutalität zweitklassiger Schreiber überdrüssig geworden, war das Publikum disponiert für einen Schriftsteller, der zwar gegen eines der letzten Tabus in der Darstellung erotischer Wege und Abwege verstieß, der aber zugleich mit jedem Satz Zeugnis davon ablegte, daß er hervorragend schreiben konnte und daß er nicht mit dumpfer Direktheit, sondern mit überlegter Ironie zu Werke ging.

In diesem Sinne ist „Lolita" zweifellos weit davon entfernt, ein pornographisches Werk zu sein. Vielleicht ist es so zu erklären, daß manche prominenten Kritiker angesichts der überlegenen Schilderung sinnlicher Perversion in eine solche Ekstase gerieten. Nabokov wurde als der Wiederentdecker der alle Tabus und Konventionen durchbrechenden und daher ziemlicherweise tragisch scheiternden „Amour passionelle" gefeiert. Tristan und Isolde wurden ebenso zum Vergleich herangezogen wie Dantes „Beatrice".

Erfreut nahm man zur Kenntnis, daß der Autor zudem in geistreicher Weise manche Erscheinungen der amerikanischen Gegenwart persiflierte, so etwa die banale Blindheit psychologisch bemühter amerikanischer Pädagogen. Zwar läßt „Lolita" keinen Zweifel daran, daß Nabokov die pseudofreudianische Sicht des Lebens für flach und dümmlich hält. Aber er flicht doch sicherheitshalber ein, daß sein „Held" Humbert Humbert hin und wieder längere Zeitperioden in psychiatrischen Anstalten verbringen muß. Auch die abwegige Faszination Humberts durch kindhafte „Nymphchen" wird u. a. mit einem einschlägigen Kindheitserlebnis motiviert, so als wollte der Autor sagen: Schön, wenn ihr die Sache banal betrachten wollt, wenn ihr die Groschenpsychologie braucht, um euch die Illusion des Verstehens zu verschaffen, dann könnt ihr euch die Sache auch so zusammenreimen.

Nun hat ein erzürnter Kritiker geschrieben: „Das Austappen der zu Anfang prickeligen Geschichte führt zur Ermüdung auch des eifrigsten Lesers." Das mag dann stimmen, wenn man den abwegigen Vorwurf des Romans lediglich als eine Verheißung empfindet, auf jeder Seite des Buches neu empört und aufgeregt zu werden. In Wirklichkeit jedoch ist „Lolita" ein eminent lyrischer Roman, reich an feinsten Schattierungen und Zwischentönen, die dank einer meisterhaften Übersetzung auch dem nicht englischsprechenden Leser erfahrbar bleiben.

Dem brutalen Schock, den dieser Roman nach seinem Erscheinen hervorrief und der ihm in allen Ländern riesige Bestsellerauflagen sicherte, wird mit großer Wahrscheinlichkeit der depressive Kater entsprechen, der sich einstellt, wenn die skandalumwitterte Euphorie vorüber ist. Man ist fasziniert, verwirrt und beschämt durch diesen tropischen Irrgarten peinlicher Leidenschaft hindurchgeschritten, der betäubende Duft der „Blumen des Bösen" hat den Leser taumeln lassen — aber als man hindurch war, war man zerschlagen, deprimiert und matt, voll Sehnsucht nach heller klarer Luft.

Niemand kann den Leser zwingen, in dieses parfümierte und vergiftete Dunkel zurückzukehren; denn nie kann uns diese ironisch schillernde Tragödie eines abwegig Veranlagten wirklich aus der Bahn werfen. Humbert Humbert bleibt eine anrüchige Rarität, er wird nicht zum Symptom einer untergangssüchtigen spätbürgerlichen Zivilisation. Der Roman wird wohl im literarischen Raritätenkabinett landen, uninteressant für die Zensurbeflissenen und unergiebig für die erotisch Überreizten.

Walter Hähnle

Lyrik dieser Zeit

Arthur Rimbaud, Das trunkene Schiff. Übertragen von Paul Celan. Insel-Verlag, Wiesbaden 1958, 24 S., 6,– DM. — *Ossip Mandelstamm*, Gedichte. Übertragen von Paul Celan. S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1959, 64 S., 6,80 DM. — Sirih und rote Hibiskusblüten. Indonesische Lyrik. Ausgewählt und übertragen von *W. A. Braasem* und *Janheinz Jahn*. Langen/Müller Verlag, München 1959, 118 S., 9,80 DM. — *Gottfried Kölwel*, Wir Wehenden durch diese Welt. Gedichte. Kösel Verlag, München 1959, 144 S., 7,50 DM. — *Christoph Meckel*, Nebelhörner. Gedichte. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1959, 72 S., 5,80 DM.

Während die neue experimentelle Prosa überall in der Welt noch wenig Verständnis und Anerkennung findet, triumphiert die moderne Lyrik unangefochten in sämtlichen wesentlichen Literaturen. Bei uns in Deutschland sieht es so aus, daß zahlreiche große Verlage, die vor etlichen Jahren nicht im entferntesten daran dachten, jungen Poeten eine Chance zu geben, heute fleißig nach lyrischen Talenten Ausschau halten. Jahraus, jahrein erscheinen jetzt Dutzende von Versbüchern, die gekauft, gelesen, diskutiert werden. Daß sich die Lyrik — was den in Ziffern ausdrückbaren Erfolg betrifft — nicht mit aufsehenerregenden Romanen oder sensationell geschriebenen Sachbüchern messen kann, liegt in der Natur der Dinge.

Paul *Celan*, selbst Lyriker von Rang, hat sich kürzlich mit der Übertragung des „Trunkenen Schiffes" als bedeutender Übersetzer ausgewiesen. Für Rimbauds geniales, epochemachendes Gedicht, diesen stürmischen Sprachzauber, der ganzen Generationen von Dichtern die Zunge gelöst hat, findet der deutsche Dolmetscher eine ebenbürtige Fassung. Neuerdings tritt Celan auch als Übersetzer moderner russischer Poesie auf den Plan. Er hat Alexander Blocks Zyklus „Die Zwölf" nachgedichtet und Stücke des bei uns noch kaum bekannten Sergej Jessenin eingedeutscht.

Ossip *Mandelstamm* gehört der gleichen Generation wie Jessenin an. Er wurde 1891 geboren und in den dreißiger Jahren, im Verlauf der stalinistischen „Säuberungen", nach Sibirien deportiert. Seitdem fehlt jede Spur von ihm. Seine eminente Bedeutung als Lyriker geht uns in Celans Auswahl auf.

Die Verse Mandelstamms sind lautere Poesie: männlich zart im Ton und von einer geistigen Anmut, die seine schwermütigen Erfahrungen mit der „endlichen" Welt über die Grenzen der Schwerkraft hinausträgt. Jüdisch-russische Elemente gehen einen betörenden Bund ein mit dem unsterblichen Glanz griechischer und lateinischer Überlieferung.

Janheinz *Jahn*, bekannt geworden durch seine zahlreichen Nachdichtungen exotischer Dichtung, brachte vor einiger Zeit zusammen mit W. A. *Braasem* einen Band mit moderner indonesischer Lyrik heraus. „Sirih und rote Hibiskusblüten", eine neue Auswahl aus den Gedichten jener Inselvölker, ergänzt die frühere Sammlung vorzüglich. Lernten wir zuerst die zeitgenössische Lyrik der Indonesen kennen, so haben wir nun Gelegenheit, uns in ihre anonyme Volksdichtung zu vertiefen: eine Dichtung aus Mythen, Zaubersprüchen, Alltagsliedern, auf der noch ein Hauch vom Goldenen Zeitalter des Menschengeschlechtes liegt.

Wenden wir uns jetzt noch zwei deutschen Autoren dieser Zeit zu. Der Bayer Gottfried *Kölwel* (1889—1958) ist den Freunden bodenständiger, konservativer Dichtung sicherlich vertraut. Die Sammlung „Wir Wehenden durch diese Welt" bietet einen Querschnitt durch das lyrische Schaffen dieses Mannes, der als Poet etwa zwischen Carossa und Britting steht. Die große elegische Geste lag Kölwel nicht; seine Stärke war das schlichte Naturgedicht, die naive Beschwörung der Elemente, das Lied auf die Jahreszeiten, das an alte bäuerliche Kalendersprüche anknüpft. Seine besten Verse munden wie würziges Brot: eine einfache, nahrhafte Kost.

Für den 25jährigen Christoph *Meckel* hingegen ist Poesie zärtliches und bittersüßes Spiel. Er hat seinen zweiten Versband mit Recht „Nebelhörner" überschrieben; an maritimen Szenerien und Motiven hängt sein Herz. Gedichttitel wie „Postschiff", „Stapellauf", „Flaschenpost" unterstreichen diese Neigung. Es geht märchenhaft, traumhaft zu bei Christoph Meckel, manchmal vielleicht zu unverbindlich privat. Für den jungen Poeten ist — nach Schlegel — jeder Buchstab ein rechter Zauberstab, der alles mit allem in Einklang bringt. Doch der Tod läßt sich durch Zauberei nicht aus der Welt schaffen. An seinem Riff müssen zuletzt die schönsten Traumfregatten zerschellen.

Heinz Piontek

Heroismus, Humanität und Tragik

Jean Giono, Das unbändige Glück. Roman. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1959, 471 S., Ln. 19,80 DM. — *Francisco Candel*, Dort wo die Stadt ihren Namen verliert. Roman. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1959, 304 S., Ln. 14,80 DM. — *Tania Blixen*, Widerhall. Letzte Erzählungen. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1959, 292 S., Ln. 16,80 DM.

Den erregenden Doppelton eines überschäumenden Lebensgefühls, das sich allen Erscheinungen und Äußerungen der Außenwelt begierig und entzückt öffnet, und einer Lebensverachtung, die alles schon weiß und nichts mehr erwartet, den wir an den Büchern *Gionos* aus der Nachkriegszeit schon kennen: wir treffen ihn in seinem Roman „Das unbändige Glück" gesteigert an, „Wann wirst du es müde werden, immer hören zu wollen, was du schon weißt?" fragt sich sein Held Angelo Pardi. „Wen suchst du mit Gewalt zu entschuldigen?" Denn nicht eigentlich dem Leben selbst gilt Gionos Verachtung, und auch nicht dem Menschen selbst, sondern den Menschen, wie er sie in der empirischen Welt antrifft. „Man sollte das Leben nicht hart und streng und gerecht beurteilen", sagt Hamsun aus einer verwandten Grundhaltung heraus, „man sollte barmherzig gegen es sein und es verteidigen: bedenke doch mit welchen Mitspielern das Leben sein Spiel spielen muß!" Angelo Pardi ist auch der Held des gleichnamigen Romans und des Romans „Der Husar auf dem Dach". Hatte er im „Husaren auf dem Dach" als Ritter ohne Furcht und Tadel die 1838 von der Cholera heimgesuchte Provence durchzogen, so treffen wir ihn hier — zehn Jahre später — inmitten der italienischen Freiheitskämpfe in der Lombardei und in Piemont, seiner Heimat (er ist der natürliche Sohn einer Herzogin), an denen er auf eigene Initiative bald da, bald dort teilnimmt. In den zahlreichen Menschenbegegnungen tobt Giono seine enorme Kenntnis des Menschengeschlechtes aus und bringt immer neue Gestalten in lebendiger Einmaligkeit, mit oft nur winzigen Einzelzügen zum Greifen körperlich, hervor. Giono hat ein ausgedehntes Quellenstudium getrieben und Land und Leute an Ort und Stelle aufgesucht. Das tun andere Schriftsteller auch. Bei Giono aber ergibt eine solch genaueste Kenntnis äußerer Gegebenheiten zusammen mit seinem enormen Wissen um den Menschen eine Seelenlandschaft von überdimensionalen Ausmaßen. Nicht nur Personen (darunter auch geschichtliche): Ereignisse, Episo-

den (von der Liebesaffäre bis zur Generalstabsbesprechung), Szenerien stürzen unaufhaltsam und mit einer Fülle auf den Leser ein, daß er den Versuch, alles in seinem Gedächtnis zu bewältigen, schnell aufgibt und sich, dem Dichter folgend, dem Augenblick hingibt, der ihn, da nahezu jeder Satz die Spannung zwischen Lebensdrang und -überdruß in sich birgt, dann auch völlig absorbiert. Bei all dem geht es Giono aber keineswegs um ein historisches Gemälde mit naturalistischen Details (was ihm nur überdies und nebenbei gelingt). Denn wo er eben noch im Schöpferüberschwang sein Gemälde mit immer neuen Zügen auszustatten am Werk war, ist sein Interesse an ihnen jäh wieder erloschen, die bunten Farben verblassen, und gegen einen einsamen Horizont stehen schwermütig die Konturen seines Helden: „Ein König allein" (dies ist der für Giono so bezeichnende Titel eines früheren Romans). Für sich selbst erlaubt sich der Held jedoch weder Schwermut noch Enthusiasmus. „Diese Wolken verleiten mich zu Worten, die über das Denken hinausgehen", weist Angelo eine Aufwallung von Begeisterung bei sich zurück, als er im Begriff war, eine Ansprache zu halten. „‚Oder liegt es vielleicht daran, daß ich an der Spitze einer Anzahl Männer stehe, die mir gehorcht?' Es hätte ihn bedrückt, überschwenglich gesprochen zu haben. Er sagte ein paar kurze, eisige Sätze." Und doch ist er ganz „Seele". Er schmilzt hin, wo er sie bei andern zu finden glaubt. „Angelos Glück war schwer zu beschreiben", als er bei einem alten Obersten auf einen „Menschen" stieß. „Er war nicht mehr allein, und man ging auf seine Leidenschaft ein." Aber das sind seltene Ereignisse. Im allgemeinen muß man schon froh sein, mit „einem patentierten, garantiert unheilbaren Narren" Gespräche austauschen zu können. „Wie herrlich könnte man mit ihm schwatzen!" „Mit Leuten aber, die glauben, ihre Pantoffeln in hohem Bogen fortzuwerfen, sie aber in Wirklichkeit sorgsam auf neue Bettvorleger stellen, weiß ich nichts anzufangen und bin der Geschlagene." „Wie gut tut es zu verachten!" Und in der Verachtung lassen sich zuletzt auch die Erbärmlichkeiten der „Mitspieler" ertragen.

Der Roman von Francisco *Candel* „Dort wo die Stadt ihren Namen verliert" könnte als Gegenstück gelten. Wo bei Giono die sich kataraktartig ergießende Stoffülle in die riesige Klammer eines heroischen Willens eingespannt ist, ist hier alles entspannt und gelockert. Kein Heroismus, aber auch keine Verachtung. „Der Candel", wie der Autor im Roman von sich selber schreibt, schildert das Leben und die Menschen in den Armenvierteln Barcelonas, zwanglos, wie es gerade kommt (vom Ende her merkt man freilich, daß alles an seinem richtigen Platz steht): Menschen, Ereignisse, Genrebilder. Der Candel ist dort aufgewachsen, kennt alle und alles. Den Markt, der sonntags hier abgehalten wird: „Gut riecht es dort, ein bißchen faul, ein bißchen undefinierbar, aber gut, wirklich." Das Kino: „Im Cine Casas ist Rauchen verboten. Auf der Leinwand erscheint zwischen den Programmen ein entsprechender Text. Aber das Publikum raucht. Und spuckt aus. Großartig!" Er schildert die Menschen. Sie haben ihre bedeutenden Schwächen. Vor allem streiten sie viel. Manchmal wird ein Mord daraus. Sie können sich dann aber ebensoschnell versöhnen. Sie feiern gern Feste, es „ist eine Art ansteckender Wahnsinn. Sämtliche Viertel leiden an Festmanie . . . Sie brauchen keinen Namenstag oder Schutzpatron dafür. Sie sagen nur: Unser Fest . . ." Der Candel schildert aber nicht nur, er nimmt teil. Er ist kein „König allein", sondern ein Mensch unter Menschen. Er ist mit dem Kaplan befreundet. Als dieser verleumdet worden war, setzt sich der Candel für ihn ein, es gelingt ihm, ihn zu rehabilitieren. Er schätzt ihn nämlich sehr. Denn er war kein „dynamischer" Priester, der „mit den Jungen Fußball spielt", auch kein schwärmerischer, heiliger, mystischer. Er war einfach ein „humaner" Priester, „der zu allen gut war, keine Unterschiede machte. Und das ist schließlich die beste Lehre und mit der Zeit die überzeugendste." Die Fronleichnamsprozession, an der sich eigentlich niemand hatte beteiligen wollen, um dem Kaplan seine Verachtung zu zeigen, wurde jetzt ganz groß. Der Redondo, der Kommunist, hatte in seiner Straße sogar einen Altar angeordnet. Freilich, als alle beim Segen niederknien, bleibt er stehen (als Kommunist!). „Aber er neigt sich, er bückt sich. Noch ein bißchen mehr und die Knie berühren den Boden." („Immerhin ist das erstaunlich", schreibt der Candel.) Der Kaplan freute sich. „Warum? Weil Gott gut ist; weil das Leben schön ist; weil keiner verloren ist, der Freunde hat; weil Gott barmherzig ist. Weil Gott die Gelegenheit benutzt, um dir irgendwann einmal eine Lehre zu erteilen." Von diesem

Wissen aus entsteht eine ganz andere Menschenschilderung. Der Blick gleitet von der heroischen Geste des Ausnahmemenschen zur Menge der „Mitspieler" — und es zeigt sich, daß auch sie „Seele" besitzen. Vom Vater Serralto, der als Rentenempfänger vom einen seiner Kinder zum andern geschoben wird (er „stritt sich mit den Schwiegertöchtern herum, schluckte die Verweise der Söhne, duldete und liebte die Enkelchen"), heißt es: „Nicht am Herzen war er gestorben, aber mit einem zusammengekrampften Herzen, mit einem winzig kleinen Herzen, wie ein Stecknadelkopf so klein." Das zielt in die Mitte der Existenz — auch des Lesers. Er betrachtet, er bewundert nicht mehr: er fühlt sich getroffen.

Giono und Candel — jeder auf andere Weise — bauen ihren Roman souverän auf. In Tania *Blixens* „Letzten Erzählungen" herrscht noch einmal der „Geist der Erzählung". Von ihm schreibt Gotthelf, daß er in „jeder Erzählung lebendig wird, sie leitet und schließt ... sich ihrer bemächtigt und sie gestaltet nach seinem Willen!" So erscheinen in Tania Blixens Erzählungen die Menschen nicht so sehr als Individuen, die durch die Psychologie des Autors aufgeschlüsselt werden können, denn als Träger ihres Schicksals, dem sich auch der Autor beugen muß. „Dieses hübsche Jungvolk von Ballegaard (Kinder einer Mesalliance)", heißt es in der Erzählung „Saison in Kopenhagen", „wird im Laufe seines Lebens unsere meisten Gesetze und Gebote übertreten. Nur einem Gesetz werden sie unweigerlich treu sein — dem Gesetz der Tragödie. Das ist ihnen allen ins Herz geschrieben." Es waltet auch über dem Leben der Helden und Heldinnen der anderen Geschichten und verleiht ihnen ihren Tiefgang, aber auch ihre schwebende Leichtigkeit. Denn Helden und Heldinnen leben im Gleichklang mit dem Schicksal, sie stellen ihm keine Bedingungen: sie nehmen es an. Adelaide in „Saison in Kopenhagen", nachdem sie von Ib (einem der Ballegaardschen Geschwister) weggegangen war, weiß, daß ihr Leben nun veröden würde. „Alles, was aus Erde war auf der Welt, blieb bei Ib." Aber sie mußte trotzdem weggehen, denn sie gehörte auf die andere Seite des Lebens: „Sie würde eine gute Partie machen und würde umgeben sein von leblosen glatten und harten Dingen, von Gold und Silber, Diamanten und Kristall." Und Eitel in „Eine Geschichte vom Lande", nachdem sich ihm das Geheimnis seiner Geburt gelüftet hatte, weiß, daß „die Dinge zwischen Ulrike und ihm aus und vorbei wären": „Denn was heute nacht geschehen war, konnte er ihr nicht erzählen." Indem sich die Helden und Heldinnen so nicht gegen das Schicksal wehren, es aber auch nicht überwinden, gehen sie eine Kommunikation mit ihm ein, in dem seine Tragik erhalten bleibt. „Der Geist der Erzählung" ist hier ein anderer als bei Gotthelf, der die Tragik christlich durchleuchtet und aufhebt. „Sind Sie gewiß", fragt „die Dame in Schwarz" in der „Ersten Geschichte des Kardinals" diesen, als er leidenschaftlich für den Geist der Erzählung eintritt, „daß Sie Gott dienen?" „Das, Madame", erwiderte er, „ist ein Risiko, das Künstler und Priester hinieden auf sich nehmen müssen."

Martha Glaser

Hintergründe des 20. Juli

Robert Rafael Geis, Oskar Hammelsbeck, Oskar Simmel S. J., Männer des Glaubens im deutschen Widerstand. Ner-Tamid-Verlag, München 1959, 72 S., geb. 6,80 DM.

Im Januar 1959 haben drei Männer in Düsseldorf in einer Arbeitsgemeinschaft christlicher und jüdischer Jugend unter dem Titel, der dann dieser Schrift gegeben wurde, je ein Charakterbild des Juden Leo Baeck, des Protestanten Dietrich Bonhoeffer und des Katholiken Alfred Delp entworfen. Äußerlich betrachtet, geht es dabei um die Bewegung, die durch das Attentat des Grafen Stauffenberg auf Hitler am 20. Juli 1944 plötzlich die Augen der Weltöffentlichkeit auf sich richtete. Was dem Leser hier geboten wird, ist aber mehr: es wird der Blick in die innersten Hintergründe aufgetan. Und das ist gut so. Allzuleicht werden außerhalb Deutschlands jene tragischen Vorgänge als rein politisch bestimmt betrachtet; und soweit man in der Bundesrepublik überhaupt noch von ihnen Kenntnis nimmt, beurteilt man sie als ein zwar mannhaftes und mutiges, aber taktisch von vornherein zum Scheitern verurteiltes Planen und Tun einer Gruppe von Verschwörern. Es wird ihnen Respekt gezollt; dann geht man zur Tagesordnung über.

Hier wird nun an drei Beispielen gezeigt, was für Kräfte im letzten Grund da am Werk waren: Kräfte des Glaubens. Die Männer des Widerstandes waren wahrlich

eine bunte Schar: soziologisch, parteipolitisch und religiös. Aber in dieser Vielzahl und Vielheit steckt eine letzte Einheit; von ihr müssen unsere kommenden Geschlechter nicht nur Kenntnis nehmen, sondern sie als das eigentliche Erbe jener Widerstandsbewegung sich zu eigen machen: zu unserem eigenen und unseres Volkes Heil. Hammelsbeck deutet das so aus: man müsse von der Widerstandsbewegung so Kenntnis nehmen, daß die geschichtliche Vollmacht ihrer Täter überzeuge. Das, was damals im deutschen Volk verschüttet schien, leuchtet hier wie Goldgrund auf.

Der Lebensgang der drei Männer ist völlig verschieden. Daß Bonhoeffer und Delp dem Blutrichter Freisler zum Opfer fielen, während Baeck lebendig aus Theresienstadt zurückkam, gehört — um mit Lessing zu reden — zu den zufälligen Geschichtswahrheiten. Aber daß in dieser Verschiedenheit sich eine letzte Einheit offenbart, das gibt diesen drei Männern ihre verbindliche Bedeutung und macht sie zu Zeugen jener geistigen Welt, die doch nicht untergegangen war. Was ist das für eine geistige Welt? Sie begegnet uns in den großen Namen des Mittelalters, der Reformationszeit, der klassischen Literatur. Es ist eine Welt, die letztlich — wenn auch nicht immer gleich deutlich — in der Bibel wurzelt. Der Henker Freisler hat zu Delp einmal gesagt: „Nur in einem sind das Christentum und wir gleich: wir fordern den ganzen Menschen", und hat damit die Wahrheit schärfer getroffen, als ihm vielleicht bewußt war. Leo Baeck schreibt einmal: „Der Glaube an Gott gibt der Geschichte des Judentums ihren heroischen Sinn". Dietrich Bonhoeffer sagt im letzten Brief, bevor er zum Galgen geführt wurde: „Gottes Hand und Führung ist mir so gewiß, daß ich hoffe, immer in dieser Gewißheit bewahrt zu werden". Und Alfred Delp, der sein Leben lang redlich gerungen hat, schreibt in der Wartezeit vor der Verurteilung: „Darum müssen wir im Glauben sicheren, festen, freudigen Schrittes unsere Bahn gehen, auch wenn wir den Weg nicht sehen".

Es lohnt sich, sehr besinnlich den Lebens- und besonders den Kampfesweg dieser Männer mitzugehen, wie ihn die drei Verfasser — jeder mit feiner Kunst — schildern. Wenn heute endlich mit Ernst darangegangen wird, in den höheren Schulen unsere heranwachsende Jugend mit der jüngsten Vergangenheit vertraut zu machen, aus der sie herkommt — unwissend und doch ganz von ihr bestimmt —, dann sollte dieses schmale Bändchen ihr in die Hand gegeben werden.

Friedrich Langenfaß

Das Sprachproblem in Theologie und Kirche

Wilhelm Schneemelcher (Herausgeber), Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche. Verlag A. Töpelmann, Berlin 1959, 124 S., 16,00 DM.

Seit J. G. Hamann eine „philologia crucis" forderte und mit seinem biblisch geprägten Sprachbegriff Kant und die Aufklärung zu überwinden suchte, ist die Auseinandersetzung um die theologische Bedeutung der Sprache nicht mehr zum Stillstand gekommen. Die Ergebnisse der Altphilologie und Orientalistik, aber auch die Einsichten der neueren Sprachphilosophie mußten immer wieder verarbeitet werden. Es zeigte sich beunruhigend deutlich, daß jede Sprache ihre Geschichte hat. Davon ist auch das Bibelwort nicht ausgenommen. Es fordert immer wieder das Über-Setzen von einem Sprachraum in den anderen, von einer Begriffswelt in die andere. Dabei wird „festgestellt", was ein Wort ursprünglich bedeutet hat. Aber die Sprache selber ist „im Fluß", sie verwandelt ihren Gehalt noch eher als ihre Gestalt. Unser Feststellen wird zuletzt selber wieder ein Deuten. Daraus erwächst „das Problem der Sprache in Theologie und Kirche". Unter diesem Thema stand der deutsche evangelische Theologentag 1958 in Berlin, dessen Referate nun in einem Sammelband vorliegen.

In dem einleitenden Vortrag gibt W. Zimmerli einen ausgezeichneten Überblick über „Die Weisungen des Alten Testaments zum Geschäft der Sprache". Gott beruft und schafft damit Geschichte: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt hat." Deshalb ist menschliches Sprechen zutiefst ein Hören, ein Ver-Antworten, das zum Nacherzählen der Geschichte führt, in der Gott mit uns handelt. In diesem Berichten, das aus dem Hören geboren ist und das auch den Hörer der Erzählung zum Gehorsam ruft, entfaltet sich die eigentümliche alttestamentliche Sprachkraft. Von hier aus ist der Triumph des Verbalsatzes, der weitgehende Adjektivverzicht im Alten Testament zu erklären. Es wäre zu prüfen, wie weit diese Elemente

im Neuen Testament noch wirksam sind oder sich verändert haben. Folgen wir E. Fuchs in seinem Referat über „Die Sprache im Neuen Testament", dann geht hier doch jene historische Bezogenheit verloren, die im Alten Testament noch ganz unreflektiert vorausgesetzt wird. Fuchs betont wie Bultmann den „sprachlichen Charakter der Gottesherrschaft" im Neuen Testament. Gewiß ist das „historische" Wort, das Jesus sprach, im Neuen Testament literarisch umgeformt worden. Es nahm dabei die Theologie der Urgemeinde in sich auf. Aber es fragt sich doch, ob es nicht trotzdem verkündet wurde mit dem Anspruch des „Augenzeugen", der das Berichtete wirklich gesehen und aus dem Munde des Herrn gehört hat. Die Rückfrage nach dem historischen Grund der Botschaft war auch damals legitim und wurde nicht unterlassen. —

Von der Sprachphilosophie herkommend, führt uns K. Löwith auf die Grundformen menschlichen Sprechens überhaupt hin. „Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt" ist immer Ausdruck einer „Weltansicht" (Humboldt). Sie ist Vermenschlichung der Welt und Verweltlichung des Menschen und hat deshalb prinzipiell metaphorischen Charakter. Gerade in ihrer Vieldeutigkeit zeigt die Sprache ihre transzendierende Kraft. Wenn wir diese von Löwith bestechend aufgezeichneten Linien theologisch weiterdenken, dann wird Sprache zum hervorragendsten Merkmal dafür, daß der Mensch hingeschaffen ist auf etwas, das ihn übersteigt. In diesem Zusammenhang müßten die Begriffe der Analogie und Identität auch theologisch neu durchdacht werden. Daß Sprache im Grunde immer „translatio" ist, zeigt erregend aktuell das Referat von W. Schneemelcher: „Das Problem der Sprache in der Alten Kirche". Eine Fülle von Beispielen weist nach, welche Umformung das Evangelium durchmacht, als es vom aramäischen in den griechischen, lateinischen und orientalischen Sprachraum übersetzt wird. Es hängt eng mit der Geschichtlichkeit der Sprache zusammen, wenn etwa Origenes das Wesen des Christentums mit „Gnosis", sein Zeitgenosse Tertullian aber mit „disciplina" umschreiben konnte. Das Zerbrechen der kirchlichen Einheit ist mit bedingt durch die Vielfalt und Verschiedenheit der Sprachen, die das Evangelium verkündigen.

Dieselbe Fragestellung führt E. Kähler weiter, wenn er den „Niederschlag kirchengeschichtlicher Bewegungen in der deutschen Sprache" sichtbar macht. Daß die Reformation eine sprachgeschichtlich einmalige Leistung darstellt, ist bekannt. Es ist aber ebenso wichtig, daß wir erfahren, welche besonders sprachgestaltende Bedeutung der Mystik und dem Pietismus zukommen. Ihre individuell getönten, oft auch abstrakten Wortprägungen beeinflussen die „geistliche" Sprache bis heute. — Mit dem Reden der Gegenwart setzt sich Dedo Müller in dem Referat über „Die Sprache als Problem der praktischen Theologie" umfassend auseinander. Festzustellen ist eine durchgehende Rationalisierung, Versachlichung, Verwissenschaftlichung unserer Sprache, weil nur Wissenschaft, sachliche und technische Bezüge als „wirklich" empfunden werden. Die religiösen Begriffe sind dabei nicht verschwunden, sondern „verweltlicht" und in das moderne Lebensgefühl hineingezogen worden. Die Folge ist eine unheimliche „Idolisierung" der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereiche. „Gott strahlt vor Weltlichkeit", konnte Gottfried Keller noch sagen. Jetzt versucht die Welt ohne Gott zu strahlen. Aber nur in echter seelsorgerlicher Solidarität mit dieser Welt wird die Sprache geboren, die Gottes Wirken wieder sichtbar macht. Dazu ist eine unbedingt realistische und existentiale Interpretation des Evangeliums nötig. „Entmythologisierung" allein führt zu nichts. Es muß ebenso aufgedeckt werden, wie auch das moderne Welt- und Wirklichkeitsbewußtsein mythisch gefärbt und religiös „beladen" ist. Wir können nur von den Grunderfahrungen ausgehen, die der Christ mit der Welt gemeinsam hat. Dazu gehört wohl auch, daß der Mensch „Leib" ist. Er lebt, indem er sich äußerst. Von hier aus entfaltet H. R. Müller-Schwefe seine tiefgründige Meditation über „Sprache und Liturgie". Liturgie ist Ausdruck der Verantwortung des Menschen vor Gott, sie ist Gebärde des Dankens, Lobens und Bekennens. Deutlich ist ihre Gefährdung: „Gottes Offenbarung in dem Wort kann dem Ausdruck unterworfen werden, sie kann kultisch fixiert werden. Diese Gefahr ist in der römischen Kirche akut. Gottes Offenbarung kann umgekehrt im Begriff gefangen werden; diese Gefahr ist in der Kirche der Reformation akut."

Gerade weil hier noch manche Fragen offenbleiben, ist dieses Buch des evangelischen Theologentages 1958 ein unentbehrliches Dokument für alle, die sich orientieren oder noch weiterarbeiten wollen.

Auch der Laie hat hier eine Fundgrube erregender Einsichten vor sich. Das Nachdenken über die Sprache läßt eine echte Bewegung entstehen, die manche künstlichen fachwissenschaftlichen Grenzen überwindet und uns dem Geheimnis des Menschseins näherbringt: daß wir einander rufen können — weil wir die Be-rufenen sind.

Hans Ahrens

Der Bildhauer Jürgen Weber

Franz Henel, Jürgen Weber. Bronzebildwerke des Bildhauers und Erzgießers. Friedrich Lometsch Verlag, Kassel 1960, 64 S., mit 27 Abb., Pp. 6,80 DM.

Immer wieder möchte man den Blick des kunstinteressierten Zeitgenossen abwenden von den Erscheinungen, die ihn zu Unrecht beunruhigen, blenden, faszinieren, von der Malerei, genauer gesagt von der Tafelbildmalerei, und hinwenden auf diejenigen Gebiete, in denen heute die Werke zu finden sind, die „zeitgemäß" und doch zeitlos, bleibend gültig sind: auf die Architektur und die Plastik, auf die Glasmalerei und die Wandteppiche, auf Buchgraphik, Möbel und Gerät. Gedankenlos setzen so viele die Malerei mit der Kunst gleich, sie meinen, wenn sie von der „modernen Kunst" sprechen, nur ihren derzeit problematischsten Bezirk, die im luftleeren Raum hängende, weitgehend dem subjektiven Ausleben und Experimentieren verfallene Tafelmalerei. Diese war um 1870, 1900 wirklich führend im vielgestaltigen Reich der Kunst, aber wenige machen sich klar, daß dies nicht selbstverständlich ist, ja, daß es Zeiten gab, in denen diese Spielart, die im Abendland seit einigen Jahrhunderten auftritt, noch gar nicht „erfunden" war.

Mit dem Band über Jürgen Weber lenkt der Lometsch-Verlag zum zweiten Mal den Blick auf einen Bildhauer. Der Untertitel heißt zu Recht: „Bronzebildwerke des Bildhauers und Erzgießers", denn Jürgen Weber ist beides zugleich. Der jetzt 32jährige lernte an der Stuttgarter Akademie bei Brachert und Daudert die Bildhauerei und beim Gießer Heinzel den Bronzeguß. Auch dies gehört zu den positiven Erscheinungen der neuen Kunst, daß die maßgebenden Bildhauer wieder selbst im echten Bildhauermaterial, in Stein, Holz, Bronze, Keramik denken und arbeiten und nicht Tonmodelle den Handwerkern zur Ausführung überlassen.

Ein drittes Exemplarisches weist dieser Band auf: Fast alle abgebildeten Werke sind zweck- und ortgebunden. Es sind Rundplastiken für Kirchen oder kirchliche Gebäude — Kruzifixe, Christopherus, Türgriff u. ä. — oder Reliefs für Kirchentüren. Die Kunst steht mit ihnen wieder im Leben, hier im Leben der Gemeinde, und dient ihm. Besonders eindrucksvoll sind die beiden großen, vielfigurigen Bronzeportale, das „Missionsportal" der Stiftskirche in Stuttgart und das Portal der Schloßkirche Pforzheim, deren ausgezeichnete Detailaufnahmen die herbe Strenge, die geistige Intensität und die eindringliche Zeichenhaftigkeit des Weberschen Stils deutlich machen. Sie reihen sich würdig an die eindrucksvollen, im letzten Jahrzehnt geschaffenen Bronzetüren von Mataré, Scharff und Marcks.

Franz Henel hat dem Bildband eine verständnisvolle und wohltuend sachliche Einführung vorangestellt. Er geht darin auf die problematische Diskrepanz zwischen subjektiver Atelierkunst und allgemeinverbindlicher Auftragskunst ein, berichtet von Webers Entwicklung und Schaffensart und bespricht eingehend und aufschließend dessen große Werke. Wie jedes Lometsch-Buch ist auch dieses vorzüglich und mit bibliophiler Liebe gestaltet und gedruckt, ganz abgesehen vom Inhalt eine Freude für den Bücherliebhaber. Wer sich im Irrgarten der heutigen Kunst schwer zurecht- und nur mühsam ihn Ansprechendes findet, der greife zu, hole sich Trost und Hoffnung und wende weiterhin seinen Blick auf jene Bereiche, die er bisher zu wenig beachtete.

Gerhard Gollwitzer

BERICHTE

DIE VOLLBESCHÄFTIGUNG beginnt die Beziehungen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen zu revolutionieren. In einer Zeit, in der ein Facharbeiter dem Fabrikdirektor erklärt ‚Ich finde leichter einen neuen Arbeitgeber als Sie einen neuen Arbeitnehmer' verlieren viele Maximen ihre Gültigkeit, die dem Vorgesetzten früher ein bequemes, wenn auch vielleicht nicht immer ideal wirksames Arbeiten ermöglichten. Wenn auf einer Tagung für leitende Angestellte in *Bad Boll* der Personalleiter einer großen Firma erklärte, ein gutes Betriebsklima und eine gründliche Vorgesetztenschulung bildeten derzeit das letzte große Leistungsreservoir unserer Wirtschaft, so wird daran deutlich, in welchem Maße sich die Aufmerksamkeit führender Wirtschaftler auf Probleme der Personalführung zu richten beginnt.

Der durchschnittliche Arbeitsplatz ist heute schon um ein Vielfaches teurer als vor zehn Jahren. Er mag in der Elektroindustrie beispielsweise bei etwa 20 000 D-Mark liegen. Wird nun eine Maschine dieses Wertes angeschafft, so werden umfangreiche Kalkulationen angestellt, auf sachgemäße Handhabung und Pflege des kostbaren Geräts wird geachtet. Bis heute hat man allerdings noch nicht so recht gemerkt, daß wirtschaftliche Erwägungen gebieten, sich die rechten Methoden der Einarbeitung eines neuen Mitarbeiters mit der gleichen Sorgfalt zu überlegen.

Freilich versucht die Industrie nicht erst seit heute, ihre Mitarbeiter an sich zu binden. Die sogenannten freiwilligen Sozialleistungen dienen seit 1948 in steigendem Maße dem Zweck, es den Betriebsangehörigen rätlich erscheinen zu lassen, wenn möglich bis zum Ruhestand bei der gleichen Firma zu bleiben. Inzwischen ist aber der Werbeeffekt, den diese Sozialleistungen hatten, weitgehend dadurch aufgehoben worden, daß die meisten größeren Firmen ähnliches bieten. Es ist nur noch wenig Platz für sinnvolle Neuerungen.

Zudem haben die firmengebundenen Sozialleistungen — wenn es sich etwa um Pensionsansprüche handelt, die bei einem Wechsel des Arbeitsplatzes verfallen — die unangenehme Folge, daß der Arbeitsmarkt zementiert wird: manche fähigen Leute können es sich aus Rücksicht auf diese verfallenden Ansprüche nicht mehr leisten, Angeboten nachzugehen, durch die sie eine ihrer Begabung und ihrem Ehrgeiz angemessenere Position erhalten könnten. Sie bleiben auch dann bei ihrer Firma, wenn es ihnen dort aus sachlichen oder persönlichen Gründen nicht mehr behagt oder wenn sie woanders bessere Chancen des Aufstiegs hätten.

Das wiederum verführt die Industrie dazu, sich mit Abwerbungsangeboten gegenseitig in hektischer Weise zu überbieten. Aus diesem Grunde forderten die Tagungsteilnehmer in Bad Boll die Einrichtung überbetrieblicher Pensionskassen für leitende Angestellte, wie sie vereinzelt in der deutschen Stahlindustrie, recht allgemein dagegen in Schweden und Italien eingeführt worden sind.

Je teurer die Arbeitsplätze sind, desto höher werden die Kosten für die Fluktuation. Ihr kann man aber nicht nur durch goldene Fesseln wie übertarifliche Bezahlung und hochgezüchtete freiwillige Sozialleistungen wehren. Es gibt kein Arbeitslosenreservoir mehr, das in jedem Arbeiter die Angst vor der Entlassung wachhält und ihn veranlaßt, seine Unlust- und Unmutsgefühle hinunterzuschlucken. Man soll sich, so meinte man in Bad Boll, auch nicht nach jenen Zeiten zurücksehnen, die die Entstehung von sogenannten „Radfahrertypen" begünstigten und viele Vorgesetzte in dem Irrglauben bestärkten, ein autoritäres, barsches und unnahbares Auftreten — „stellen Sie keine unnötigen Fragen, tun Sie, was man Ihnen sagt" — sei die gebotene Form des Umgangs mit Mitarbeitern und Untergebenen.

Wie stark auch das individuelle Leistungsvermögen und die Krankheitsanfälligkeit vom Betriebsklima, also mit in erster Linie vom Verhalten der Vorgesetzten abhängig sind, haben viele Untersuchungen gezeigt. Am bekanntesten sind wohl die Versuche mit einer Arbeitsgruppe in einem amerikanischen Industriebetrieb, deren Leistungen während der Testperiode ständig stiegen, obwohl die äußeren Bedingungen mehrmals verschlechtert wurden. Das Ge-

fühl, Gegenstand des Interesses und der wohlwollenden Aufmerksamkeit zu sein, hatte sie angespornt.

In der Wirtschaft beginnt man mehr und mehr die Bedeutung dieser Dinge einzusehen. Eine umfangreiche Literatur ist entstanden, vielerlei Kurse finden statt, von denen sich die meisten allerdings bisher noch ausschließlich an Personalleiter wenden. Gefordert wurde in Bad Boll aber eine systematische Schulung der Vorgesetzten auf allen Stufen, da es auf die Dauer zu teuer ist, sich darauf zu verlassen, daß jeder Vorgesetzte sich seine Erfahrungen selbst sammelt. Walter Hähnle

DIE OPER „DER PRINZ VON HOMBURG" von Hans Werner Henze erheischt einigen Respekt, wenn nicht sogar auch Bewunderung, denn es ist erstaunlich genug, daß ein junger Komponist unserer Tage nicht nur dem bloßen Experiment abgesagt hat, sondern Können und innere Kraft genug besitzt, um die volltönige Architektur einer Oper alten Sinnes wirklich durchzuhalten. Dabei ist die Schriftart seiner Komposition durchaus modern, doch verliert man bald das Interesse an der bloßen Schrift und wendet sich, willig oder unwillig, dem musikalischen „Inhalt" zu, wenn ein so schockierendes Wort heute erlaubt wäre. Unverzüglich landet man da bei Rossini, Donizetti und Verdi, der großen, vokalen Oper des frühen neunzehnten Jahrhunderts, und ist abermals verblüfft, daß eine so vielschichtige musikalische Struktur von einem modernen Komponisten überhaupt bewältigt werden konnte.

Indessen gibt Henze selbst zu erwägen, daß doch Heinrich von Kleist selbst ein Zeitgenosse jenes Aufbruches zur sogenannten Verdi-Oper gewesen sei. Aber hier beginnen nun die Skrupel gegenüber Henzes jüngster Oper, denn Zeitgenosse ist ein recht windiger Begriff, und wenn gar auf die hohe Musikalität der Sprache und der szenischen Architektur in dem Schauspiel „Der Prinz von Homburg" von Heinrich von Kleist hingewiesen wurde, so scheint uns gerade die Musikalität dieses einzigartigen Schauspiels der Oper zu widersprechen. Sie bedarf des Komponisten nicht mehr. Das aber besagt doch wohl, daß der Komponist, der nach seinen eigenen Worten den Text in jene Höhe zu heben versuchte, „in der es zu tönen anfängt", das Schauspiel nicht mehr zu überhöhen vermag, da es sich mit den Mitteln der Sprache und der szenischen Gipfelungen selbst überhöht hat.

Henzes Oper ist demnach ein eigenes Werk des Musiktheaters, das sich auf die dramatische Fabel und den Sprachrhythmus des Schauspiels von Kleist stützte. Damit erschöpft sich die Beziehung, denn aller Überschwang, alle Gefühlssteigerung, alle traumhafte Überhöhung hat bei Kleist ihren einzig angemessenen Ausdruck in der Sprache gefunden, und dieser Ausdruck hat so gut wie gar keine Beziehungen zu der Ausdruckswelt der Oper von Hans Werner Henze. Des Prinzen somnambuler Wolkensturm ist in Wahrheit ein sehr diffiziles Seelengemälde, aus höchst heterogenen Welten gemischt. Henze bleibt darin sehr viel eintöniger. Das preußische Thema kommt bei ihm so gut wie gar nicht vor, wiewohl es doch als der entscheidende dramatische Gegenzug nahezu unentbehrlich ist, zumal dieser Gegenzug mitten durch das aufgewühlte Gemüt des Prinzen geht.

Henzes Begegnung mit Kleist hatte eine Oper zur Folge, nicht aber den Versuch, das Schauspiel vom Prinzen von Homburg musikalisch zu erschließen. Das wäre mit einer so horizontal gelagerten Musik auch gar nicht möglich gewesen. Indem Henze Brandenburg ausschloß, blieb ihm nur noch der Rebell aus Traum, nur noch ein Schwall von Gefühlen, in den auch die ungemein keusche, weil eigentlich nur geträumte Liebe zu Natalie einfach hineinsickert, ohne eigene Konturen zu gewinnen. Bei aller bewunderungswürdigen Architektur der einzelnen Szenen bleibt am Ende doch nur ein recht einschichtiger Eindruck zurück, ein paar Arien, wie gehabt, einige hervorragend gebaute Chorsätze, die immer dichtere Straffung der Komposition nach einer etwas unverbindlich musizierenden Exposition, dieses oder jenes Orchesterzwischenspiel und was es sonst an besonders präzisen Werkstücken in dieser Oper geben mag — aber der Prinz von Homburg, wie Kleist ihn dem Zwiespalt der eigenen Brust entriß, bleibt nicht, wenn man die Oper gehört hat. Dazu ist die Komposition von Henze nicht verbindlich genug.

Man mag sich mit Recht darüber freuen, daß bei modernem Schriftsatz nun endlich doch einmal wieder der volle und mannigfaltige Klang einer wirklichen Oper zum Tragen kam. Paradoxerweise wären aber

jene Beziehungen zu Kleist und der inneren Welt seines Homburg wohl nur mit weit moderneren Mitteln der Musik zu erreichen gewesen. Wollte man es ganz negativ sagen, so müßte man Henze den Vorwurf machen, daß seine Komposition zu vorlaut, zu redselig sei und eben deswegen den Prinzen nicht zu Wort kommen lasse. Dabei verwendet das Libretto, das Ingeborg Bachmann schrieb, ausschließlich die Verse von Kleist und macht sich nirgends einer Verstellung schuldig. Natürlich ist der Text erheblich gestrafft, aber hier sind kaum Einwendungen zu machen. Nur ist Henzes Musik so angelegt, daß man die Verse von Kleist so gut wie niemals versteht.

Die Uraufführung in der Hamburgischen Staatsoper wurde kurz vor der letzten Szene ziemlich turbulent. Plötzlich wurde im Parkett laut gelacht, und auf den oberen Rängen erhob sich ein ziemlich vielstimmiges Buh-Gerufe. Als später dann Hans Werner Henze auf der Bühne erschien, gab es ein heftiges Gefecht zwischen Beifall und Buh-Rufen. Man hat sich diese temperamentvolle Theaterschlacht in der Hamburgischen Staatsoper auf widersprechendste Weisen zu erklären versucht. Wahrscheinlich opponierten die jungen Leute auf den oberen Rängen doch wohl gegen die allzu konventionelle Oper, doch gibt es auf der anderen Seite auch Anzeichen dafür, daß den Buh-Rufern selbst diese brave, bravouröse Oper noch zu modern erschien. Aber dem mag nun sein, wie es wolle. Das Ausmaß der Theaterschlacht führte zwar zu einer unangemessenen Überschätzung von Henzes Oper, da der Beifall nun im Protest gegen die Buh-Rufe zu Ovationen angeheizt wurde, aber der Widerstreit der Meinungen ist doch wohl der Sachlage entsprechend. Man kann diese Oper nämlich im gleichen Atemzug bewundern und verwerfen, kann sich respektvoll vor dem Können Henzes verneigen und zugleich an ihm ärgern, weil er den Prinzen aus Kleists Geblüt verfehlte. Helmut Käutner ließ sich in seiner sehr zuchtvollen, choreographisch bestimmten Inszenierung mitunter zu Farbfilmszenen verleiten, die in ihrer geleckten Farbigkeit ungewollt einige Schwächen der Kompositionen von Henze enthüllten.

Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

Gruß an Friedrich Langenfaß

Zur Vollendung des 80. Lebensjahres
am 8. Juli 1960

Lieber, verehrter Freund,

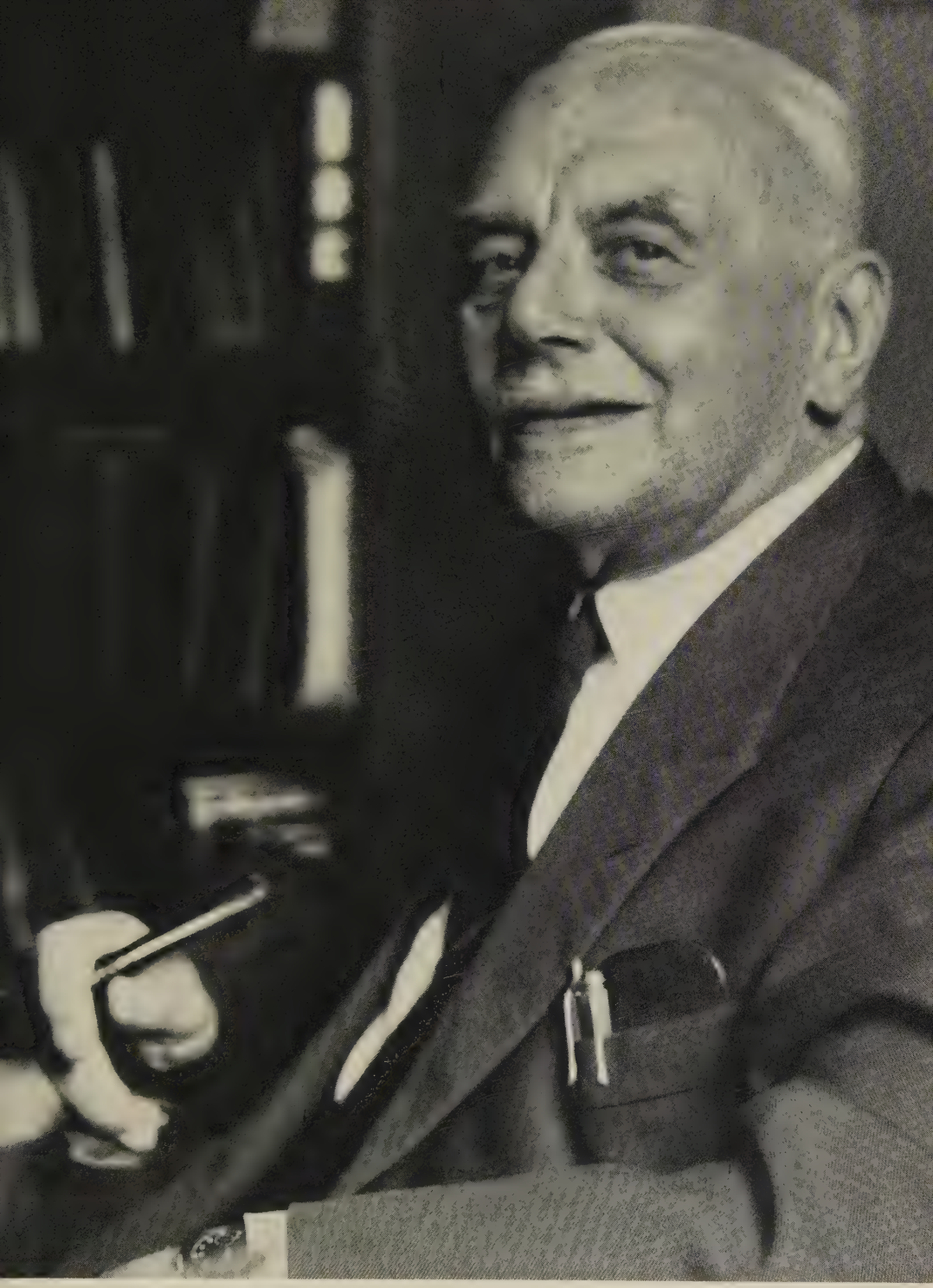
Die Jahrzehnte haben es in sich. Schon das zweite Jahrzehnt macht im Leben des Heranwachsenden, wie Goethe sagen würde, „Epoche". Jedes weitere Dezennium tut's ihm in seiner Weise gleich.

Unsre Vorväter liebten es, mit der halb als heilig, halb als magisch empfundenen Siebenzahl zu rechnen; und so galt ihnen das 49. Lebensjahr als „das große Stufenjahr" und wer sieben volle Jahrzehnte durchlebt hatte, machte sich auf sein nahes Ende gefaßt. — Das hat sich nun inzwischen doch etwas geändert.

Mit zweiundachtzig Jahren sehe ich immer noch, umherblickend, eine nicht unbeträchtliche Anzahl geistig und leiblich reger Altersgenossen um mich her versammelt. Sie werden nicht alle sich der gleichen Unermüdlichkeit und Unverwüstlichkeit rühmen wie der Bundeskanzler in Bonn oder der Landesbischof in Berlin. Aber sie fühlen sich noch nicht ins Austragsstüberl verwiesen, sitzen auch nicht wie das bekannte Böcklinsche Alt-Ehepaar, leise fröstelnd und wehmütig sinnend vor ein paar Tulpen und Hyazinthen in der Aprilsonne, sondern gehören immer noch zu denen, deren Leben der Psalmist nach Luther als köstlich rühmt, weil es Mühe und Arbeit mit sich bringt. — Ruhestand: wer aus einer reichen und verantwortlichen Tätigkeit ausscheidet, weiß, daß neben alten, unaufgeblichen Verpflichtungen und Forderungen neue auf ihn warten, die, solange Gott Gesundheit schenkt, die Kräfte des Geistes und des Gemüts weiterhin in lebendiger Spannung erhalten werden. — Daß dies bei Ihnen der Fall ist, wissen Ihre vielen Mitarbeiter und Schutzbefohlenen, und die meisten von ihnen wissen es wahrscheinlich besser und genauer als ich. Aber ich weiß doch genug, um vorauszusehen, daß auch das jetzt angetretene Jahrzehnt an dieser Inanspruchnahme grundsätzlich nichts ändern wird. Immerhin: unsere Jahre sind naturgemäß weniger Jahre des Vorausblicks als des Rückblicks, des dankenden und des lobenden, der dann ruhig zum laudator temporis acti werden darf, weil das Vergangene nicht gelobt wird, um die Gegenwart herabzusetzen, sondern weil man weiß und immer wieder erfährt, wieviel Segen und wieviel Reichtum solch ein „Ich denke der alten Zeit, der vorigen Jahre" in sich schließe. —

Es ist ja nun auch bald ein Menschenalter her, daß unsre beiden Lebenswege sich zum ersten Male kreuzten. Ich kannte und ehrte Sie schon seit längerem als Herausgeber der „Zeitwende", persönlich begegnet sind wir uns doch wohl zuerst auf jener denkwürdigen Tagung der Luthergesellschaft, zu der neben den Fach-Theologen ein paar Dichter und „freie" Schriftsteller geladen waren, ein Wagnis, das dann zu allseitiger Befriedigung gelang und während einer Reihe schöner und fruchtbarer Jahre aus dem Gremium der Gottesgelehrten, den Mitarbeitern der „Zeitwende" und dem „Eckartkreis" so etwas wie eine geistig-geistliche Einheit werden ließ.

Nicht allen, die damals mit uns getagt, getafelt und diskutiert haben, ist es beschieden gewesen, das Wiedererstehen der Luthergesellschaft unter Paul Althaus' bewährter Leitung zu erleben. Ich denke an die liebenswerte Person des so früh dahingegangenen Braunschweigers Dosse, an Hermann W. Beyer, der in seinen hinterlassenen Aufzeichnungen mir dann noch als ein Kunstkenner von hohen Graden nahegetreten ist, an August Winnig, den unvergeßlichsten von ihnen allen, an Theodor Knolle, den langjährigen Herausgeber unsres Jahrbuchs, in dessen Hamburger Petrikirche ich zweimal habe die Kanzel besteigen dürfen, um hier nur dieser vier Namen zu erwähnen für alle, die wir als Erinnernde und als Hoffende noch zu den Unsern zählen, Gesellen einer sturmbewegten aber an geistigem Gewinn gewiß nicht armen Zeit. — Es waren doch immer Seelenfeste, jene Tagungen, auch die minder geglückten wie die in Wittenberg, anläßlich derer man mit der Einladung von „Außenseitern" allzu liberal verfahren war, was dann aber auch wieder einige erheiternde Zwischenfälle zur Folge hatte. Daneben die Tagung in jener wunderlichen Wernigeroder Pension, in der jeder Gebrauchsgegenstand von drakonischen und



D. FRIEDRICH LANGENFASS
Geboren am 8. Juli 1880

Foto Renate Bein

ST. MARKUSKIRCHE IN MÜNCHEN
Blick in den Chor

1937 nach der Renovierung durch Bestelmeyer

bedrohlichen Vorschriften und Verhaltungsregeln umgeben und umschirmt war. Meine Schlafkammer trug die Aufschrift „Pniel", ein biblischer Ortsname, der dem mit seinem mehrmaligen Vorkommen in der Genesis, im Buch der Richter und der Könige Vertrauten eher zu einem Albtraum als zu einer erholsamen Nachtruhe hätte verhelfen sollen. Ich habe dadurch keinen Schaden erlitten, auch nicht durch die Versuche eines gewissen „Dämonen-Pächters", uns nach Tisch ein Gruseln beizubringen, über das wir doch wohl alle längst hinaus waren, während uns eben in jener Wernigeroder Woche die schlichte Selbstverständlichkeit tief erschüttert hat, mit der August Winnig — acht Jahre vor dem Fallen der Hiroshima-Bombe — den nahen Untergang unsrer Welt voraussagte. Das wären so ein paar Erinnerungen, die Sie gütig und geduldig aufnehmen wollen von einem, der leider nicht mehr zu den aktiven Mitgliedern der Luthergesellschaft gehören darf, weil ihm wohl noch geregelte Schreibtischarbeit, aber nicht mehr das Reisen zu Tagungen und dergleichen mit all seinem Drum und Dran erlaubt und möglich ist.

Ich muß aber doch noch des Erlebnisses gedenken, das zu arger Zeit erst recht eigentlich uns zu nahen Freunden gemacht hat — ich ziele auf unsern vergeblichen Versuch, eine arme Freundin jüdischer Herkunft vor dem Schreckenslos der Verschickung zu bewahren. Sie hat dann doch nach Theresienstadt gemußt, hat das über sie Verhängte mit christlicher Ergebung und ungebrochenem Mut auf sich genommen und ist, wie wir von Augenzeugen wissen, nach wenigen Monaten zart und hinfällig, wie sie war, einer Krankheit erlegen. Ich rede hier davon, weil ich meine, grade dies Erlebnis hat neben anderen die nahe Freundschaft zwischen uns gestiftet und befestigt. Leid bindet fester als das vergnüglichste Vergnügen. Wir beide haben die Jahre des Schreckens und der Zerknirschung überlebt. Gott allein weiß um das „Wie", und Gott allein weiß um das „Warum".

Wenn ich dabei dankbar Ihres Zuspruchs, Ihres Trostes und vor allem auch Ihres Predigtwortes gedenke, so ist es von da nicht weit zu dem Ausdruck dankbarer Freude darüber, daß die Verbindung zwischen München und Bergen immer noch neben dem Wissen um das beiderseitige Dasein und Ansprechbarsein die Freude und die Aussicht auf das Fest einer persönlichen Begegnung erlaubt. Wie lange noch? Sub conditione Jacobea leben wir alle vom ersten Tag unsres irdischen Daseins an: „behütet wie ein Augapfel im Auge". —

Von Herzen Ihr alter

Rudolf Alexander Schröder

Raum im Strom der Bewegung

Zu einer Landschaft Kokoschkas

In einer Unterhaltung während seiner Ausstellung im Münchner Haus der Kunst erklärte Kokoschka: „Meine ganze Weisheit ist Zeichen geben können." Im Grunde gilt das von allen Künsten, aber Kokoschka meinte es auf seine Weise. Als er uns dann vor das große Triptychon „Die Thermopylen" führte, erfuhren wir näher, was er darunter verstand. Es ging ihm darum, das Humane zu bewahren. Er wollte sich nicht damit abfinden, daß das Ästhetische vom Sittlichen getrennt wird, und wurde nicht müde darauf hinzuweisen, daß eine Kunst, die nur der Ästhetik dient, unmenschlich werden muß.

Gemeint war damit die von ihm so leidenschaftlich bekämpfte abstrakte Malerei. Dagegen setzte er auf seine Weise allegorisierend die Gestalten des Leonidas als des Vertreters des Sittlichen und die des Xerxes als die des Barbaren ein.

Wir sprechen hier ganz bewußt vom Allegorischen und nicht vom Symbol. Denn was ich erklären kann, nämlich die Seelenstärke, Freiheitsliebe und Humanitas in einer Person und die Barbarei in einer anderen, ist Allegorie und nicht Symbol. In diesem Sinne ist Kokoschka durchaus der allegorisierende österreichische Barockmensch geblieben, als den er sich selber bekennt, wenn auch, wie er meint, auf einer neuen Stufe.

Dieser leicht erkennbare Parallelismus von Figur und Bedeutung ist jedoch keineswegs das, was Kokoschkas wirkliche Größe ausmacht. Diese steckt nämlich nicht im Allegorischen, sondern im Symbolischen, und das Einfühlen, das dem Interpreten seiner Bilder aufgegeben ist, kreist um das Unbewußte in Kokoschkas Werk. Es ist das Visionäre oder mit Kokoschkas Worten: die Gesichte. Gern spricht er vom „Bewußtsein der Gesichte", in welchem sich „eine Formanschauung" ausspricht, „welche eine menschliche Welt eigener Gesetzlichkeit aus

dem Strom des Geschehens hervortreten läßt". Weiter heißt es bei ihm: „Das Bewußtsein der Gesichte ist kein Zustand, in welchem man die Dinge erkennt oder einsieht, sondern ein Stand desselben, an dem es sich selbst erlebt ... Das Bewußtsein der Gesichte wird nie ganz zu beschreiben sein und seine Geschichte nie zu begrenzen, weil es das Leben selber ist." Kokoschka findet sich also an einem Ort, an dem seine Vision von den Dingen mit dem lebendigen Dasein der Dinge identisch wird. Diese Gesichte nehmen nicht das jedem Sichtbare auf, sondern „das Ungeborene", das selber nicht faßbar ist. Malerei ist daher für ihn der Versuch, diese Gesichte, die mit der Wirklichkeit identisch sind, mit den ästhetischen Mitteln der farbigen Fixierung auf der Leinwand erscheinen zu lassen.

„Halten wir fest", sagt er, „daß das ‚Bewußtsein der Gesichte' eine Einstellung bedeutet, dank welcher wir Einblick in die Welt der Erscheinungen und in den Sinn der Gesellschaft erlangen. So kommt ein Weltbild zustande, das seiner Natur nach *zeitgebunden* ist." Mit dem letzten Satz ist genauer bestimmt, was Kokoschkas Gesichte auszeichnet: die Zeitgebundenheit, in der die Welt visionär geschaut wird. Zu den Merkmalen dieser Zeit gehört wesentlich die Abkürzung gegenüber der umständlichen, epischen Weitschweifigkeit vergangener Epochen; dazu gehören ferner die Durchsichtigkeit und Wandelbarkeit der Materie, die nicht mehr als feste kompakte Substanz gewertet wird; und drittens die Beschleunigung der Bewegung, wie sie uns das technische Zeitalter zeigt, bis hin zu den noch vor kurzem für unvorstellbar gehaltenen Geschwindigkeiten der Denkbewegungen in den elektronischen Informationsmaschinen. Das alles ist die geistige Atmosphäre, in welcher der moderne Mensch sich bewegt, die unmerklich in ihn eingeht und seine Hand lenkt bis in die Spitze seines farbgefüllten Pinsels.

Alles dies ist nicht nur in Kokoschkas Porträts, sondern auch in seinen Landschaften seit dem Lyoner Bild von 1927 anzutreffen. Wie die Umsetzung seiner Gesichte ästhetisch geschieht, kann an seinen Bildern aufgezeigt werden. Dazu mag hier das Bild „Montana 1947" dienen, das wir dem vorzüglich ausgestatteten Buch von Bernhard S. Myers „Die Malerei des Expressionismus" im Verlag M. DuMont Schauberg entnehmen.

Schon ein kurzer Blick auf diese Komposition lehrt, was es mit der Materie in der neuen Vision Kokoschkas auf sich hat. Nichts ist hier von der lastenden Gesteinsschwere der Gebirgsmassive übriggeblieben. Die Bewegung ist vorherrschend, alles übertrumpfend. Mit fahrigen, schnellen Pinselzügen geht es hinauf und hinunter. Die Blaus an den Hängen schwimmen wie flutendes Meer und oben kräuseln sich die Bergkuppen wie Schaumwellenkämme. Die Wolken darüber scheinen mit ihrem pastosen Farbenauftrag materiegeladener zu sein als der starre, massive Fels.

Aber auch die Perspektive hat sich unter Kokoschkas Gesichten geändert. Sie strebt in ihren Fluchtpunkten auseinander statt zusammen. Der Raum wirkt zerdehnt und verzerrt. Kokoschka meint: „Ich konnte nie anders denken als räumlich." Aber sein Raumbild unterliegt einer Störung, einem ihm angeborenen Astigmatismus, der ihm erst durch eine Kriegsverletzung bewußt geworden ist. Durch eine enorme geistige Konzentration gelangte er zu dem für seine Landschaftsbilder bezeichnenden räumlichen Achsensystem, „das mit Brennpunkten einer Doppelellipse und mit der in diese sphärische Raumbestimmung gebannten Weltvorstellung rechnet". Die neue Weltsicht kommt also seinem persönlichen Defekt entgegen, seine geistige Kraft schweißt den Raum zusammen und gibt ihm ganz folgerichtig den Beschleunigungseffekt, den das moderne Sehen fortwährend erlebt. Man bekommt dadurch ein Gefühl räumlicher Beschwingtheit, das weit über die festen Daten einer natürlich gesehenen Berglandschaft hinausgeht. Nicht nur die Berghänge mit den gleitenden Schrägen, auch der Blick in die Tiefe nimmt daran teil. Die Abschlüsse im Hintergrund erscheinen nah; sie werden aber durch die Höhe des Blickpunktes so schnell vom Tal nach oben hinaufgezogen, daß die Perspektive wie verkürzt den Eindruck der Beschleunigung der Sehbewegungen macht. Das verleiht dem Bild eine Unruhe, die farbig noch durch eine leuchtende Fleckenmalerei gesteigert wird und alles andere als die steinerne Gelassenheit eines Gebirges wiedergibt. An dieser nervösen Bewegung nehmen auch die Häuser, Bäume und Wiesen des Vordergrundes lebhaften Anteil. Jede Beruhigung durch vertikale und horizontale Linienführung wird vermieden. Alles, auch das kleinste Stück Dach, Haus, Turm oder Stamm steht schief und suggeriert Bewe-

gung. Die Farbe tut das ihrige, in schnellen kleinen Stücken wie trommelnd ein ruhiges Alpendörfchen optisch in Aufruhr zu versetzen.

Kokoschka bevorzugt eine Raumkonzeption, welcher er nach seinen Worten „bewußt die in der Barockzeit entdeckte vierte Dimension der Bewegung zufügte, die dem Beschauer erlaubt, die Malerei gewissermaßen in der Zeit zu lesen, in der Abfolge der geschilderten Begebenheiten von Anbeginn zu Ende". Erschien uns diese Raum-Zeitkonzeption des Barock noch durchaus kontinuierlich und den damals erfahrbaren Möglichkeiten bewegter Materie adäquat, so wird heute die Bewegung bei Kokoschka der Materie im Sinne ihrer Auflösung gefährlich und in eine Dimension übergeführt, die immer mehr die Beschleunigung der Zeit unter Abbruch der standfesten, räumlich klar umrissenen Materie einleitet.

Ein Vergleich mit irgendeinem Bergbild William Turners aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wäre hier schlagend. Turner wollte die feste Welt der massiven Dinge in nebelhafte Atmosphäre auflösen, aber so weit er in seiner romantischen Verschleierung auch ging, so vermeint man doch unter dem duftig verhüllenden atmosphärischen Dunst eine Gebirgswelt zu spüren, die fest gegründet ist, wo der Schock eines geistigen Bebens die Welt der Künste noch nicht erreicht hat. Das aber ist gerade Kokoschkas Welt, das Bewußtsein seiner Gesichte, das Hinübergleiten einer Welt fester, sichtbarer Bestände in eine schwankende, von der Zeit unheimlich beschleunigte Zukunft. Gegen diese Bedrohung des Menschlichen kann sich auch Kokoschka, wie sein Bergbild zeigt, nicht wehren. Der Künstler konstelliert bewußt oder unbewußt eine Zukunft, die sich immer stärker in Beschleunigungen hineinstürzt und die sich notwendig wieder neue Fixpunkte schaffen muß, um irgendwie menschlich und vom Menschen aus lenkbar zu bleiben. Nicht die Malerei oder die Kunst ist in Gefahr unterzugehen, sondern die Weltsicht gerät in eine Gärung auf allen Gebieten, bei der es gilt, den Kopf darüber zu behalten. Hier beginnen nun die Zeichen, von denen Kokoschka sagt, daß sie die Weisheit des Künstlers seien. Curt Seckel

Die Kokoschka-Zitate stammen aus dem Buch von *H. M. Wingler*, O. K. Ein Lebensbild in zeitgenössischen Dokumenten. Langen-Müller Verlag, München 1955.

Neoafrikanische Kultur

Jede Zeitung, die auf sich hält, schickt heute Mitarbeiter nach Afrika. Doch angesichts ihrer Berichte muß man sich oft fragen, ob nicht eine sorgfältigere Vorbereitung ein besseres Ergebnis erbracht hätte. Immerhin wird deutlich und ist nicht länger zu übersehen, daß Afrika uns mit seinen Problemen, Wandlungen und Neuansätzen buchstäblich täglich näherrückt. Fast alle heute erscheinenden Veröffentlichungen zum Thema Afrika — und hier sind nun natürlich vor allem die wirklich gründlichen und zuverlässigen Berichte und Aufsätze gemeint — zeichnen sich durch eine besondere Einseitigkeit aus: Politische, wirtschaftliche und soziale Aspekte stehen im Vordergrunde. Kulturelle Aspekte werden meist vernachlässigt oder erscheinen in der Gestalt recht kurzschlüssiger Alternativen. Etwa so: Afrika heute muß wählen zwischen völliger Annahme der westlichen Kultur oder rückständigem Verharren in „primitiven" angestammten Kulturen.

Einer der wenigen Autoren, die sich bemühen, tiefer in die kulturellen Probleme des Kontinents einzudringen, ist *Janheinz Jahn*. Er geht von der These aus, daß es ein Drittes, eine neue afrikanische Kultur gibt, die keineswegs dazu verdammt ist, von modernen gesellschaftlichen, technischen und zivilisatorischen Entwicklungen überrannt zu werden. Unter dem Titel „Muntu" versucht er einige „Umrisse der neoafrikanischen Kultur" aufzuzeigen. Er tut das mit anschaulicher Ausführlichkeit, wenn auch z. T. in unorthodoxer Manier und nicht immer in methodisch klar überschaubarer Weise.

Schon die eben erwähnte Grundthese, die zwar nicht expressis verbis als These vorgestellt wird, aber durch das ganze Buch hin immer wieder anklingt, gibt unter systematischen Gesichtspunkten Anlaß zu einigen Fragen. Dabei mag die unreflektierte Verwendung des in letzter Zeit doch recht schillernd gewordenen Begriffes Kultur noch ohne Kritik hingenommen werden. Man könnte ja sogar ein recht anerkennenswertes Wagnis gerade in der Unreflektiertheit sehen, mit der ein problematisch gewordener Begriff neu verwandt wird. Wichtiger und die Substanz des Buches direkter ansprechend ist die Frage, ob es denn überhaupt sinnvoll sei, angesichts dieses Riesenkontinents — und Jahn bezieht mit guten Gründen Äußerungen afrikanischer Kultur außerhalb des

geographischen Afrika in seine Betrachtungen mit ein — von Grundstrukturen *der* neoafrikanischen Kultur im Singular zu sprechen. Man wird nicht immer ganz den Verdacht los, die Untersuchungen seien oft mehr von der Voraussetzung, daß es die neoafrikanische Kultur gäbe, ausgegangen, als daß diese These das klar erarbeitete Ergebnis der Beobachtungen wäre. Der Verfasser setzt sich zwar mit dieser Frage auseinander, aber ohne völlig zu überzeugen, so daß man eigentlich wünscht, er hätte gerade diesen Punkt weniger akzentuiert. Oder soll man sich wirklich mit einer Erklärung wie „Die Berechtigung der Verallgemeinerung der philosophischen Prinzipien erweist sich am Resultat" (S. 27f.) zufrieden geben? Nachdem Jahn kurz zuvor in anderem Zusammenhange die Präjudizierung des Ergebnisses durch die Art der Fragestellung mit Recht abgelehnt hat, kann er jetzt nicht gut eine Methode aus den durch eben diese Methode gewonnenen Resultaten rechtfertigen. Immerhin — und das spricht zugunsten des Verfassers — muß ihm letzten Endes diese Erklärung seiner Methode doch auch selbst nicht genügt haben (nur: hätte sie dann nicht gleich wegbleiben können?). Später nämlich — und das klingt wesentlich einleuchtender — stellt er die fünf verschiedenen philosophischen Systeme von fünf afrikanischen Völkern (Baluba, Ruandesen, Dogon, Bambara und Haitianer) dar und zeigt ihre Übereinstimmung in den Grundstrukturen trotz Unterschiedlichkeiten im einzelnen auf. Freilich scheinen dabei gelegentlich so weitgehende Reduktionen nötig, daß schließlich keine afrikanischen Besonderheiten, sondern allgemeine religionsphänomenologische Gundtypen erkenntlich werden. Verständlich wird die Überakzentuierung des Afrikanischen, wenn man berücksichtigt, daß der Verfasser eher als leidenschaftlich engagierter Interpret — als der er ja auch sonst schon bekannt geworden ist — denn als vergleichender Wissenschaftler an die Dinge herangeht. Immerhin vermißt man aber gerade in diesem Zusammenhange die Religionsphänomenologie van der Leeuws (ebenso wie im Zusammenhange mit dem kollektiven Unbewußten — S. 146 u. a. — die Arbeiten von C. G. Jung) in dem im übrigen recht ausführlichen und sorgfältig eingearbeiteten Literaturverzeichnis.

Erfreulich ist es, daß Jahn weitgehend mit afrikanischen Begriffen arbeitet. Hauptsächlich sind es vier Worte einer Bantusprache — *Muntu* (wirkkräftiges intelligentes Wesen), *Kintu* (Ding), *Hantu* (Ort und Zeit) und *Kuntu* (Modalität) sowie ein Begriff aus der Sprache der Dogon: *Nommo* (Wort, zugleich Wasser, Same, Blut) —, von denen her sich wesentliche Grundzüge afrikanischen Denkens erschließen. Natürlich: In dem Bemühen, diese Begriffe und ihre Wechselbezüge zu erklären, zeigt sich wie bei jedem Dolmetschen die eigentliche Schwierigkeit des Interpreten. Aber der Versuch, für die originalen Begriffe von vornherein deutsche oder wenigstens klassische europäische Äquivalente einzuführen, würde gewiß diese Schwierigkeiten nur vergrößern. Man muß Jahn auch dankbar dafür sein, daß er viele Zitate bringt und so den Vollzug der afrikanischen Aussage unmittelbar demonstriert statt ihn nur beschreiben zu wollen. Eindrucksvolles Beispiel: Die erzeugende Kraft des Nommo, des Wort-Samens wird erläutert durch ein Zitat von Aimé Césaire: „Ich sage Fluß, großer, tief eingeschnittener Fluß, in niedrigste Sümpfe geschmiegt, gestautes Wasser, das die Schleusen bricht, denn aus scharfen Klingen erschuf ich dich als Fluß".

Alle Äußerungen afrikanischer Kultur bezieht Jahn in seine Betrachtungen mit ein — Religion, Dichtung, Malerei und Plastik und natürlich die Trommeln. Dabei ergeben sich z. T. sehr überraschende, schließlich aber doch einleuchtende Perspektiven, die manche vorschnellen und oberflächlichen Wertungen korrigieren könnten und sollten. So läßt sich z. B. ein simples Schema, das Höhe oder Primitivität von Kulturen einfach an der Frage mißt, ob das betreffende Volk die Schrift gekannt habe, nicht mehr länger auf Afrika anwenden, wenn man versteht, daß funktional gesehen die Trommelsprache eine Schrift ist, und zwar eine recht sinnvolle für Gegenden, in denen Briefe umständlich zu befördern und schriftliche Aufzeichnungen aus klimatischen und technischen Gründen kaum oder nicht nennenswert lange aufzubewahren wären. Dementsprechend wäre es ebenfalls kurzschlüssig, aus dem Fehlen einer Schrift weiter zu folgern, die afrikanischen Völker hätten das Phänomen der Geschichtlichkeit nicht bewußt erfahren. Vielmehr muß man sehen, daß die in jahrelanger Ausbildung geschulten Staatstrommler die Historiker Afrikas waren.

Wesentlich für die Bestimmung „afrikanisch" ist nach Jahn ein spezifisches Umweltverhalten, das man etwa charakterisieren kann als ausgehend von einer ganz-

heitlichen Weltschau und das etwas bewirkt, indem es sich realisiert. Die malerisch neben dem Kamin aufgehängte Maske — sei sie in abendländischen Kategorien noch so kunstvoll — ist tot und bedeutungslos, solange sie als Zierat an der Wand hängt, — aber die künstlerisch anspruchsloseste Plastik gewinnt „in actu" kraft ihrer Benennung vom zugesprochenen Nommo her Bedeutung und vollmächtigen Symbolcharakter. — Sehr deutlich wehrt Jahn sich dagegen, daß afrikanische Kultur verstanden wird als die Kultur der Menschen dunkler Hautfarbe. Man muß vielmehr feststellen, daß es einerseits Schriftsteller afrikanischer Abstammung gibt, die völlig als westliche Autoren anzusehen sind, z. B. Richard Wright, — daß man aber andererseits — etwa in Paul Klee — europäische Künstler finden kann, die afrikanischem Kunstverständnis sehr nahe stehen.

Der Begriff „afrikanisch" wird bei Jahn noch differenziert. Es gibt „neoafrikanisch" und „restafrikanisch". Der Unterschied liegt in der Bewußtheit. Nur wenn traditionelle Formen bewußt aufgegriffen werden, wird „neoafrikanisch" gesagt. Unbewußtes Verwenden afrikanischer Elemente ist „restafrikanisch". Daß sich genau hier Welten scheiden, daß — geschichtstypologisch (also nicht wertend!) gesehen — dieses der Unterschied zwischen dem Mittelalter und der Moderne einer Kultur ist und daß im Nebeneinander beider Formen sich der Übergangsprozeß abzeichnet, hätte noch deutlicher und ausführlicher gesagt werden können. — Es taucht an dieser Stelle eine Fülle von Fragen und Zusammenhängen auf, denen wir hier nicht nachgehen können, die aber Stoff genug für ein neues Buch abgäben.

Ausgesprochen unerfreulich wird das Buch, wenn von Mission, Christentum, Kirche die Rede ist. Angesichts der Sorgfalt, mit der sonst Quellen und Interpretationsmöglichkeiten zusammengetragen und diskutiert wurden, enttäuscht, was Jahn hierzu zu sagen hat. Das ist doppelt traurig, denn bestimmt könnte der Verfasser auch im Blick auf seine eigenen Positionen nur gewinnen, wenn er ernster nähme, was die Christusbotschaft für sehr viele Afrikaner tatsächlich bedeutet. Aber in einem Atemzuge von „Kulturzerstörung der Sklavenjägerei, Kolonisierung und Missionierung" (S. 155) zu sprechen, ist geschmacklos, wenn auch sicherlich nicht böswillig. Ein gleiches gilt von einer Passage wie „‚Ich bin der Herr . . . und du sollst . . .' — so spricht der Kommandant, so spricht der Kaufmann, der Farmer, der Tourist, der Großwildjäger, der Reisende in Weltanschauungen. So sprechen sie, ob sie Afrika ausbeuten oder retten wollen. Sie gehen hin und lehren und taufen im Namen des Vaters, im Namen der Zivilisation, im Namen der Demokratie, im Namen des Kommunismus" (S. 239). Und wenn christliche afrikanische Schriftsteller, die aus Missionsschulen kommen, als Repräsentanten einer „Zöglingsliteratur" charakterisiert werden, „die im Dienste der herrschenden Macht ihre Landsleute zu beruhigen und zu beschwichtigen trachten" (S. 204), so spricht das ebenfalls für kein Verständnis dessen, was das Christuszeugnis vielen Afrikanern bedeutet. — Nota bene: Dem Verfasser wird hier nicht mangelnde Gesinnung vorgeworfen, sondern die Tatsache, daß er sich über diesen Bereich heutiger afrikanischer Wirklichkeit nicht besser informiert hat, ehe er darüber urteilte. Denn wenn man den Begriff „Kultur" schon verwendet, müssen dann nicht auch die Existenz afrikanischer Kirchen — die sich keineswegs als unter der Herrschaft der weißen Nichtafrikaner befindlich betrachten und es auch nicht sind —, das leidenschaftliche Ringen um eine Afrika gemäße Weise des Christseins, die Diskussion um eine afrikanische Theologie mit gesehen werden?

Es ist richtig, nicht alles, was sich in Afrika als Christentum ausgab und ausgibt, verdient diesen Namen. Bevormundung und Diskriminierung geschahen und geschehen auch in Afrika leider mit christlichem Anspruch. Auch in Afrika wurde das Herrsein Christi mit dem Herrsein der Kolonisatoren verwechselt. Das kann und muß man auch alles sehen, — wenn man aber *nur* dieses sieht, wird alles falsch.

Auch wo untendenziös von theologischen Dingen geredet wird, befriedigt das Gesagte nicht. So wird z. B. die Frage, ob die Frömmigkeit in Negerkirchen wirklich christlich genannt werden könne, allein an Hand eines recht unpassend gewählten Zitates aus dem von Oskar Simmel und Rudolf Stählin bearbeiteten Band „Christliche Religion" des Fischer-Lexikons beurteilt (S. 222). Man wird den Eindruck nicht los, der Verfasser meine, das Christliche sei eine fremde Ideologie, vor der man sich, wenn man wirklich Afrikaner bleiben wolle, nur in acht nehmen könne. So wird in diesem Buch nur wenig davon sichtbar, daß das Christsein zur Eigentlichkeit — auch zur afrikanischen Eigent-

lichkeit — zu befreien vermag. Man hätte es vom Verfasser erwarten können, daß er die Christen von ihrem eigenen Selbstverständnis her versteht und sich nicht damit begnügt, sie nach Fehlerscheinungen, die auch aus der Gemeinde heraus kritisiert werden, zu beurteilen.

Die Kritik an diesem Punkte könnte gelassener sein, ginge es nur darum, mißglückte Formulierungen, wenn auch ungern, zur Kenntnis zu nehmen. Aber dahinter steckt ja mehr. Es geht hier doch um nicht weniger als um die Frage, was „afrikanisch" sein soll — oder gar: sein darf. Begibt man sich aber nicht in bedenkliche Nähe zu romantischen Maximen, wenn allein die angestammte Originalität und urtümliche Eigenständigkeit zum Maßstab gemacht werden? Und was heißt dann noch „neo..."? — Wenn man aber schon richtig erkannt hat, daß es bei dem Neuen hier um den Grad der Bewußtheit geht, warum sieht man dann nicht auch, daß es durchaus kein Erliegen gegenüber fremden Einflüssen ist, wenn dieser sich selbst neu verstehende Mensch — der „Neoafrikaner" — sein Selbstverständnis von einer Botschaft her gewinnt, die er als befreiendes und Antwort gebendes Zeugnis erfahren hat? Jedes Verständnis mit „neo ...", das nicht eine neue Sinnmitte mit einschließt, wäre letzten Endes ja doch nur Repristination, — das aber soll „neoafrikanisch" bei Jahn doch bestimmt nicht bedeuten. Oder soll diese Bewußtheit selbst die neue Sinnmitte sein? Das wäre doch ein Weg, vor dem man nur warnen kann.

Natürlich, ob „neoafrikanisch" auch und vor allem „christlich-afrikanisch" — genuin christlich und genuin afrikanisch — bedeuten sollte, ist letzten Endes eine Glaubensfrage. Daß tatsächlich aber viele Afrikaner den Begriff „neoafrikanisch" so verstünden, wenn sie ihn kennten, hätte gesagt werden müssen. Polemik gegen unechtes Christentum ist hier zu billig. Denn wenn Afrikaner meinen, daß sie Christen sein können, dann heißt das ja doch ganz offensichtlich, daß ein Reden vom Wort, das Fleisch wurde, für sie auf dem Hintergrunde des Nommo-Schemas möglich ist, so wie die Griechen trotz der jahrhundertealten Geschichte dieses Begriffes so vom Logos reden konnten, daß Christus gemeint war. Dann heißt das weiter, daß es einen Weg zum Erfahren sakramentaler Wirklichkeiten vom Leben und Verstehen in Kintu- und Hantu- Kategorien her gibt, so wie die Lateiner auch mit dem Begriff substantia Gültiges dazu zu sagen hatten. Christsein für einen Afrikaner heißt nicht zuletzt dann auch, daß die Trommeln das Kommen Christi proklamieren können, so wie es möglich war, daß in liturgischen Formen, die in Analogie zum spätrömischen Kaiserkult gebildet waren, die Gegenwart Gottes im Gottesdienst verkündigt wurde. Freilich, immer wenn Gottes Wort und Menschenwort einander begegnen, wird das Menschenwort korrigiert, verwandelt, auf seine Eigentlichkeit gewiesen. Wo wäre das nicht so gewesen! Und wo wäre solches Transzendentwerden der vertrauten Begriffe und Bezüge nicht im bestmöglichen Sinne als „neu" — aber eben doch nicht als fremd empfunden worden!

Summa: Weil hier eine Reihe von Einzelbeobachtungen zusammengetragen und weil viele Zusammenhänge dargestellt und erhellt wurden, sollte jeder, der am heutigen Afrika und seinen Problemen interessiert ist, dieses Buch lesen. — Die angebotenen Deutungen der aufgezeigten Phänomene und Entwicklungen aber wird man nur zum Teil und mit Korrekturen akzeptieren können.

Eberhard le Coutre

Jahnheinz Jahn, Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1958, 263 S. mit 8 Bildtafeln, Ln. 19,80 DM.

Kritik des Herzens

Es gibt keinen deutschen Stamm, der nicht die Eigenschaft, humorvoll zu sein, für sich in Anspruch nimmt, mag er sich sonst noch so sehr von den anderen Stämmen unterscheiden. Humor wollen wir alle haben. So nimmt es nicht wunder, daß Busch sich schon zu seinen Lebzeiten überall in Deutschland Freunde erwarb. Wir kennen ihn alle: den Mann mit dem großen Schlapphut, dessen braune Augen uns mitwissend anblicken. Zu unserer Kindheit gehört er nicht weniger als zu unserer Schulzeit, die mit ihren Streichen in Wilhelm Busch immer einen Verbündeten hatte. Und doch mag man ihn später noch lieber, wenn man — nach seinem originellen Vers — auf der Weide noch anderen Kälbern begegnet und nun anfängt, sich sozusagen erst selber zu schätzen. — Es wird immer wieder gesagt, Busch sei ein skeptischer Philosoph, ein galliger Humorist gewesen, der mit seiner hellen Laterne hinter

unsere Unmoral und Überheblichkeit, hinter allen bürgerlichen Dünkel geleuchtet habe. Sicher hat er das — und mit Lust. Aber wenn er in einem Brief schreibt, daß seine Welt die Welt der Phantasie sei und er darin nicht gestört sein wolle, dann kommt in diesen Worten doch auch eine Zuneigung zum Schönen zum Ausdruck. Man merkt das auch den Gemälden an, die realistisch, aber nicht anklagend sind. Es ist eben eine Kritik des Herzens, die uns da begegnet, und welches Herz freut sich nicht auch selber, wenn es andere zum Lachen bringt!

Besonders gegen sein Lebensende wurde Busch immer versöhnlicher. Die selbstbiographische Skizze „Von mir über mich" von 1893 endet mit den Sätzen: „ . . . aber ich bin nicht grämlich geworden, sondern wohlgemut, halb schmunzelnd, halb gerührt, höre ich das fröhliche Lachen von anderseits her . . ." Diesen Busch kennen wir wenig, will mir scheinen, und es ist schön, daß wir ihm in seinen kurzen, fast keuschen Selbstzeugnissen begegnen können.

Über die zahlreichen Bildergeschichten ist schon viel und von Berufeneren geschrieben worden. Theodor Heuss etwa sagt über sie: „Das Erfinden einer Geschichte, die Disposition ihres Ablaufs in der Szenenfolge, die Befrachtung mit Moral, das Finden einer Figur wie ‚Julchen', den ‚Bählamm', den ‚Klecksel', wobei ein Typus gesehen oder geschaffen wird, aber mit höchster physiognomischer Artistik individualisiert bleibt, das ist das letztlich völlig Originale des Mannes."

Mit dem zitierten Essay von Heuss (aus der Biographie „Die großen Deutschen") leitet der S. Mohn-Verlag die zweibändige Busch-Ausgabe ein, die er für den Bertelsmann-Lesering zusammengestellt hat. Sie hat mehr als 2200 Seiten. Jeder Band gibt vom frühen bis zum späten Busch, vom Zeichner, Maler, Erzähler und Aphoristiker ein rundes Bild; auch wer nur einen der beiden Bände besitzt, gewinnt also einen zusammenfassenden Eindruck. Um das zu erreichen, sind die Gedichte, Prosastücke und Gemälde nicht chronologisch angeordnet, sondern nach Motiven getrennt worden. Was Busch selbst einfarbig machte, wurde auch so wiedergegeben. Sehr eindrücklich sind die Skizzen und verschiedenen Entwürfe zu einigen Bildergeschichten, die man bislang wohl selten zu sehen bekam.

Der Fackel-Verlag legt seine Busch-Ausgabe in sechs Bänden chronologisch geordnet vor. Eine Auslese ernster Graphik und einige Charaktergemälde wurden gleichfalls aufgenommen. Hier kann man sowohl vom Bild als auch vom Text her — besonders an den Prosawerken — Buschs innere Entwicklung ablesen. Adelheid Böhme

Wilhelm Busch, Sämtliche Werke und eine Auswahl der Skizzen und Gemälde in zwei Bänden. Herausgegeben von Rolf Hochhuth. Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1959, zus. 2272 S., je 11,70 DM. — *Wilhelm Busch*, Das Gesamtwerk des Zeichners und Dichters in 6 Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Hugo Werner. Fackel-Verlag, Stuttgart 1959. 2214 S., 48,— DM.

Zwiesprache

Das im Leitartikel (S. 436) erwähnte Buch von *Winfried Martini*, „Freiheit auf Abruf. Die Lebenserwartung der Bundesrepublik", wird demnächst im Verlag Kiepenheuer und Witsch, Köln, erscheinen.

Unsere Lesefrucht auf Seite 440 ist dem Band „Die geistige und politische Freiheit in der Massendemokratie" entnommen, der soeben als erste Veröffentlichung einer Schriftenreihe der *Friedrich-Naumann-Stiftung* zur Politik und Zeitgeschichte herauskam. Er enthält Vorträge der Professoren Erbe, Litt, Luchtenberg, Rüstow und Wenke, die auf einer Arbeitstagung der Stiftung in Bad Kreuznach gehalten wurden und sich vor allem mit pädagogischen Problemen beschäftigen (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1960, 150 S., engl. br. 7,80 DM). Der Zweck dieser Stiftung ist es, „politisch Interessierten, insbesondere der heranwachsenden Generation, Wissen im Sinne der liberalen, sozialen und nationalen Ziele Friedrich Naumanns zu vermitteln, Persönlichkeitswerte zu erhalten und moralische Grundlagen in der Politik zu festigen". Der Band gibt einen guten Einblick in das moderne liberale Denken und seine Bemühung, das Spannungsverhältnis von Freiheit und Verantwortung zu bewältigen.

Wer sich mit der Theologie der anglikanischen Kirche vertraut machen möchte, sei auf das Buch „Der heilige Geist, die Kirche und die Sakramente" von *John Gordon Davies* verwiesen, aus dem wir die Lesefrucht auf Seite 461 ausgewählt haben (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1958, 256 S., Gzln. 14,80 DM). Mit Recht weist der Übersetzer, Dr. H. Chr. Schmidt-Lauber, darauf hin, daß die Begegnung zwischen der anglikanischen und der neueren deutschen Theo-

logie noch aussteht. Das Buch kann dazu einen Beitrag leisten. Es behandelt die Probleme des dritten Artikels und führt in die Lehre von der Kirche und sehr ausführlich auch in die Lehre von den Sakramenten ein, alles Probleme, die auch uns besonders bewegen (Konfirmation, Beichte etc.). Die Darstellung ist von einer erfreulichen angelsächsischen Klarheit und erlaubt es auch dem Nicht-Theologen, den Band mit Gewinn zu lesen.

Zu der Erzählung von Gabriele *Wohmann* auf Seite 462 möchten wir an die Besprechung ihres Erzählungsbandes „Jetzt und nie" von Heinz Beckmann im vorjährigen Märzheft (S. 184) erinnern. Die Verse von Ossip *Mandelstamm* sind Proben aus der von Paul Celan übertragenen Sammlung seiner „Gedichte" (S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1959, 68 S., Ln. 6,80 DM), die Heinz Piontek auf Seite 486 dieses Heftes würdigt.

In der Randbemerkung „Raum im Strom der Bewegung" interpretiert Curt Seckel das neben Seite 464 wiedergegebene Landschaftsgemälde von *Oskar Kokoschka* seinem geistig-künstlerischen Form- und Sinngehalt nach. Zur Ergänzung seien noch einige biographische Bemerkungen zur Entstehung des Bildes aus dem Werk von *Bernhard S. Myers* über „Die Malerei des Expressionismus" angeführt, dem wir auch die Abbildung entnommen haben (Verlag Du Mont Schauberg, Köln 1957, 400 S. mit 36 Farbtafeln und 64 Abbildungen, Ln. 59,— DM). Es heißt da: „Als der Krieg zu Ende war und Kokoschka wieder reisen und sich frei fühlen konnte, entstanden wieder bedeutende Bilder. 1947, in der Schweiz, entluden sich die in zehn Jahren aufgestauten Energien in neuen locker gemalten Landschaften. Es erscheinen in seinen Bildern wieder die mächtigen Berge. Im ‚Matterhorn' oder ‚Montana 1947' sind von dem nun in den Sechzigern stehenden Maler die alten Themen aus der Zeit vor zwanzig Jahren mit großer Sensibilität wiedergegeben mit einem großartigen Schwung, der so kraftvoll wie früher ist." — Das Buch von Myers haben wir bereits im Juli 1958 (S. 488) besprochen.

An der *St. Markuskirche in München* hat D. Friedrich Langenfaß zwanzig Jahre lang (1930—1950) als erster Pfarrer der Markusgemeinde und Dekan des Kirchenbezirks München gewirkt. Zum Gedenken an die 80. Wiederkehr des Geburtstages unseres Mitherausgebers geben wir neben Seite 497 den Chor der Kirche in der Gestalt wieder, die er während der Amtszeit von D. Langenfaß bei einer gründlichen innenarchitektonischen Erneuerung des Kirchenraumes durch Geheimrat German Bestelmeyer erhalten hatte. Sie gehört heute schon der Vergangenheit an. Denn wie zahlreiche Münchner Kirchen wurde auch diese im Kriege stark beschädigt und bekam beim Wiederaufbau unter Langenfaß' Nachfolger Dekan D. Heckel im Inneren und Äußeren wiederum ein völlig neues Gesicht.

Zw / DNF.

Mitarbeiter: Dr. Klaus Dockhorn, Aachen, Frankenberger Str. 34 / Dr. Wolfgang Höpker, Bonn, Graf-Stauffenberg-Str. 5 / Professor Dr. Fritz Leist, München-Waldtrudering, Dualastr. 2 / Dr. Ulrich Mann, Ulm/Donau, Wettersteinweg 5 / Gabriele Wohmann, Darmstadt, Kiesbergstr. 71